Послѣдній польскій сеймъ въ царствованіе Сигизмунда III.

За полторы недѣли до закрытія предпослѣдняго польскаго сейма въ царствованіе Сигизмунда III скончался (2 марта 1631 года) православный Кіевскій митрополитъ Іовъ Борецкій, одинъ изъ наиболѣе яркихъ церковно-политическихъ дѣятелей Западной Руси XVII вѣка. Какъ въ первую пору сеймовой борьбы православныхъ съ церковной уніей общепризнаннымъ ихъ вождемъ былъ князь Константинъ Константиновичъ Острожскій († 13 февр. 1608 г.), такъ во все почти послѣднее десятилѣтіе долгаго и губительнаго для православной церкви царствованія Сигизмунда III первое мѣсто среди защитниковъ ея занималъ, и не по одному оффиціальному положенію, митрополитъ Іовъ Борецкій. Въ отличіе отъ князя Острожскаго, къ главенствующей роли въ сеймовой борьбѣ подготовленнаго долгою и громкою церковно-государственно-общественною дѣятельностью, митр. Іовъ выступилъ на арену этой борьбы изъ тумана почти полной предыдущей неизвѣстности. Онъ выступилъ на нее въ тотъ моментъ, когда вмѣсто сановныхъ вельможъ защищали на сеймахъ православную церковь уже второстепенные представители дворянскаго сословія (подкоморіи, чашники, подсудки),—когда болѣе десяти лѣтъ уже тянулся блѣдный, безцвѣтный періодъ православно-уніатской сеймовой тяжбы изъ-за достигнутыхъ православными земскими послами съ такими усиліями сеймовыхъ конституцій 1607 и 1609 гг. Изъ нелегальнаго игумена монастыря и нелегальнаго начальника православной школы возведенный, вопреки волѣ короля, въ санъ Кіевскаго православнаго митрополита подъ преимущественнымъ воздѣй-

ствіемъ народно-казацкой силы, онъ и въ дальнѣйшей своей борьбѣ съ церковной уніей опирался на эту силу попреимуществу. Православные земскіе послы на сеймахъ двадцатыхъ годовъ XVII столѣтія старались, насколько хватало ихъ силъ, добиться правительственнаго признанія нововозстановленной православной западно-русской церковной іерархіи; но предоставленные однимъ своимъ силамъ, они немногаго могли добиться отъ правительства Сигизмунда III, въ теченіе четверти столѣтія не юридически только, но и фактически успѣвшаго сильно утвердить и укрѣпить унію, и отъ польско-шляхетскаго сеймоваго представительства, въ столь сильной мѣрѣ уже обвѣяннаго духомъ р.-католической реакціи. Чтобы добиться отъ того и другого какихъ-либо уступокъ, нужна была помощь православнымъ сеймовымъ депутатамъ со стороны грозной реальной силы, каковою по особымъ условіямъ западнорусской исторической жизни могло быть только запорожское казачество во всей его тогдашней разносторонней совокупности. Митр. Іовъ всячески старался поддерживать, въ интересахъ православной церкви, живыя, жизненныя отношенія съ сеймовыми представителями православнаго дворянства, въ особенности съ наиболѣе энергичными и авторитетными изъ нихъ (съ волынскимъ чашникомъ Лаврентіемъ Древинскимъ, брацлавскимъ подсудкомъ Мих. Кропивницкимъ). Въ нужныхъ случаяхъ искалъ помощи и у земскихъ пословъ протестантскаго вѣроисповѣданія, какъ напр. у популярнаго вождя литовской противокоролевской оппозиціи князя Христофора Радивила (внука князя К. К. Острожскаго по матери). Но главныя его усилія направлены были къ тому, чтобы въ запорожскомъ казачествѣ создать опору для православныхъ земско-шляхетскихъ пословъ въ ихъ сеймовой борьбѣ съ уніей. Митр. Іовъ, жившій какъ-бы въ чертѣ недосягаемости для центральнаго польскаго правительства, дѣйствовалъ въ открытомъ союзѣ съ казачествомъ. Въ отличіе отъ Мелетія Смотрицкаго, въ полемическихъ сочиненіяхъ своихъ намѣренно густою тѣнью покрывавшаго участіе запорожскаго казачества въ возстановленіи западно-русской іерархіи патр. Ѳеофаномъ, митр. Іовъ въ своей «Протестаціи и благочестивой юстификаціи» (датированной 28 апр. 1621 года) совершенно откровенно отмѣтилъ преимущественное въ немъ участіе казаковъ—«людей рыцарскихъ и пламенѣющихъ духомъ». Митр. Іовъ не только близко стоялъ къ гетманамъ войска запорожскаго (Бородавкѣ, Сагай-

дачному, Олиферу), но и лично являлся на войсковыя казацкія рады. На майской казацкой радѣ 1621 года, въ гетманство Бородавки, послѣ личныхъ заявленій митр. Іова, рѣшено было отправить къ королю особое посольство (въ составѣ епископа владимиро-брестскаго Іосифа Курцевича и полковника Сагайдачнаго) съ ходатайствомъ о правительственномъ признаніи высшей православной іерархіи и прекращеніи правительственныхъ репрессій противъ нея. Это посольство вручило королю въ Варшавѣ, незадолго до экстраодинарнаго сейма 1621 года, вышеупомянутую Протестацію митр. Іова и получило отъ него самыя успокоительныя обѣщанія. На варшавскій генеральный сеймъ 1623 года запорожское казачество отправило особое посольство, и это первое открытое вмѣшательство запорожскаго казачества въ сеймовую борьбу съ церковною уніею дало извѣстный реальный плодъ. Митр. Іовъ не только опубликовалъ путемъ печати свою особую Суппликацію къ этому сейму, но и лично прибылъ въ Варшаву на сеймъ. На сеймѣ онъ (съ Мелетіемъ Смотрицкимъ) занялъ въ особой коммиссіи рѣзко-опредѣленную отрицательную позицію по отношенію къ проекту примирительнаго православно-уніатскаго собора, выдвинутому правительствомъ Сигизмунда III въ противовѣсъ требованіямъ православной шляхты и особенно казачества относительно правительственнаго признанія православной іерархіи. На послѣдующихъ сеймахъ митр. Іову не пришлось быть: пребываніе его на нихъ сопряжено было съ личною для него опасностью. Но нравственное воздѣйствіе личности митр. Іова на дѣятельность и этихъ послѣдующихъ сеймовъ постоянно чувствуется. Одно за другимъ снаряжаются на сеймъ казацкія посольства, предъявляющія въ числѣ другихъ требованій и требованія религіозно-церковнаго свойства, и въ числѣ ихъ неизмѣнное требованіе правительственнаго признанія іерархіи. Митр. Іовъ продолжаетъ являться лично на казацкія рады. Въ послѣдній разъ видимъ его на казацкой радѣ въ Черкасахъ лѣтомъ 1630 года, незадолго уже до его кончины. Общія обстоятельства внутренней и внѣшней жизни самого запорожскаго казачества не совсѣмъ благопріятствовали успѣху его сеймовыхъ и другихъ выступленій въ пользу православной церкви. Куруковская (1625 года) и Переяславская (1630 года) неудачи не пріостановили внѣшняго и внутренняго роста украинскаго казачества, но онѣ во всякомъ случаѣ ослабили энергію его въ сеймовой защитѣ

православной церкви. Надежды митр. Іова на достиженіе съ помощью казачества оффиціальнаго признанія высшей православной іерархіи, при такомъ положеніи дѣла, не могли не упасть съ теченіемъ времени. Ему приходилось искать иныхъ путей къ достиженію своей цѣли. Одинъ изъ такихъ путей во второй половинѣ двадцатыхъ годовъ представлялся ему въ томъ примирительномъ православно-уніатскомъ соборѣ, проектъ котораго онъ такъ рѣшительно отвергнулъ во время сейма 1623 года. Но этотъ путь, при ближайшемъ ознакомленіи со взглядами уніатской стороны, оказался не ведущимъ къ цѣли. Притомъ же громадная преобладающая масса православнаго духовенства, православнаго дворянства и мѣщанства, и особенно украинскаго казачества совсѣмъ не раздѣляла надеждъ своей высшей іерархіи на благіе результаты проектированнаго примирительнаго собора. Митрополитъ же Іовъ всегда съ особеннымъ вниманіемъ прислушивался къ голосу общественнаго мнѣнія. Въ его десятилѣтнее управленіе западно-русскою церковью возобновилась въ ней церковно-соборная дѣятельность.

Іовъ Борецкій умеръ нелегальнымъ, съ польской правительственной точки зрѣнія, Кіевскимъ православнымъ митрополитомъ. Не смотря на это, ему удалось сдѣлать очень много для западно-русской православной церкви. Послѣ двадцатипятилѣтняго перерыва онъ фактически возобновилъ преемственный рядъ Кіевскихъ митрополитовъ, непрерывно съ той поры продолжающійся до нашихъ дней. Насколько было это возможно для него въ его исключительно-тяжеломъ положеніи, онъ поддержалъ всю сильно упавшую вообще и оскудѣвшую священствомъ западно-русскую православную церковь, не только въ ближайшихъ къ Кіеву мѣстахъ, но и въ болѣе или менѣе отъ него отдаленныхъ. Самому Кіеву митр. Іовъ Борецкій сообщилъ значеніе фактическаго, а не титулярнаго только, центра западно-русской православной церкви, котораго онъ не имѣлъ со времени образованія этой церкви. Старая церковно-іерархическая слава Кіева, померкшая послѣ татарско-монгольскаго разгрома Руси, возродилась съ момента фактическаго утвержденія Іовомъ Борецкимъ своей митрополичьей каѳедры въ немъ. Вмѣстѣ съ церковно-іерархическимъ первенствомъ къ Кіеву постепенно перешло (отъ Вильны и Львова) и религіозно-просвѣтительное первенство во всей Западной Руси. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи имя митр. Іова Борецкаго для Кіева—одно изъ особенно много говорящихъ именъ. Онъ

былъ первымъ ректоромъ знаменитаго Кіево-братскаго училища. Онъ охранялъ и лелѣялъ это училище во все время своего святительства въ Кіевѣ: и въ предсмертномъ духовномъ завѣщаніи своемъ (отъ 1 марта 1631 года) «первѣйшимъ и церкви Божіей и всему православному народу Россійскому благопотребнѣйшимъ пунктомъ» его онъ призналъ свое распоряженіе о томъ, чтобы школы для христіанскаго образованія въ Кіевѣ находились при Богоявленскомъ братствѣ, а не гдѣ-либо въ иномъ мѣстѣ [1]). За два года до его смерти (19 февр. 1629 года), наконецъ, не безъ его, конечно, руководительнаго участія, Кіевская православная шляхта, вмѣстѣ съ украинскимъ казачествомъ, добилась во время варшавскаго сейма 1629 года правительственной легализаціи, если и не самаго Кіевскаго братскаго училища, то, по крайней мѣрѣ, Кіевскаго Богоявленскаго братства, учредившаго и содержавшаго это училище.

Особенная близость Кіевской митрополичьей каѳедры того момента къ запорожскому казачеству ясно сознавалась тогдашнимъ польскимъ правительствомъ. Сигизмундъ III, получивши извѣстіе о смерти Іова Борецкаго, счелъ нужнымъ особой грамотой побудить кіевскаго воеводу позаботиться о томъ, чтобы «на мѣсто его не былъ посаженъ казаками какой-либо несуразный человѣкъ и бунтовщикъ, который бы потомъ возбуждалъ ихъ противъ католиковъ и уніатовъ» [2]). Избранный на мѣсто Іова Борецкаго (лѣтомъ 1631 года) кіевскій митрополитъ Исаія Копинскій (б. Смоленскій и Черниговскій архіепископъ), продолжалъ опираться, подобно ему, на запорожское казачество по преимуществу. Когда его антагонистъ Филоѳей Кизаревичъ не хотѣлъ добровольно уступить ему Кіево-Михайловскаго монастыря, бывшаго резиденціею Кіевскаго православнаго митрополита со времени Борецкаго, онъ призвалъ себѣ на помощь полковника запорожскаго войска Демьяна Гарбуза, который (10 дек. 1631 г.), явившись съ казаками въ этотъ монастырь, выпроводилъ изъ него Кизаревича [3]). Въ полномъ согласіи съ митрополитомъ Исаіей Копинскимъ и

---

[1]) С. Т. Голубевъ, Петръ Могила, I, прил. 396.

[2]) Тамъ же, 399, королевская грамота кіев. воеводѣ Тышкевичу, отъ 23 іюня 1623 г.

[3]) Акты Зап. Рос. V, 22—23, № 12. Исаія Копинскій избранъ братіею Михайловскаго монастыря въ игумены его 29 окт. 1631 г. (Акты Зап. Рос. IV, 324—325 и 231).

Кіевскимъ братствомъ дѣйствовало запорожское казачество и по дѣлу о присоединеніи основаннаго было тогда Петромъ Могилою особаго училища въ Кіево-печерской лаврѣ къ Кіево-братскому училищу. Войсковая грамота гетмана Ивана Петрижицкаго и всего войска запорожскаго къ архимандриту Петру Могилѣ (отъ 12 марта 1632 года) по этому дѣлу ссылается на рѣшеніе «всего духовенства православнаго посполу съ старшимъ и зверхнѣйшимъ своимъ. его милостію господиномъ отцемъ митрополитомъ Киръ Исаіею Копинскимъ», и всего Кіевскаго Богоявленскаго братства [4]). Аналогичныя грамоты къ Петру Могилѣ уже раньше составлены были самимъ Кіевскимъ Богоявленскимъ братствомъ (30 дек. 1631 года) и Кіевскимъ митрополитомъ Исаіею Копинскимъ съ епископами и всѣмъ духовенствомъ (5 янв. 1632 года) [5]). Очевидно, въ виду особаго близкаго отношенія запорожскаго войска къ дѣламъ церкви православной и въ частности къ дѣламъ Кіево-братской православной школы, признано было высшими представителями церкви нужнымъ особое письменное документальное участіе его и въ дѣлѣ объединенія кіевскихъ братской и лаврской школъ. Митр. Исаія тѣмъ выше долженъ былъ оцѣнивать силу и значеніе запорожскаго казачества, что видѣлъ сильный уже упадокъ православнаго шляхетства: «благочестивыхъ князей (писалъ онъ 31 дек. 1631 г. въ Москву царю Михаилу Ѳеодоровичу и патр. Филарету) нѣсть, благородныхъ вельможъ оскудѣ, всѣ отъ восточнаго православія на западъ уклонишася; едва кто уже отъ худыхъ и неславныхъ при благочестіи и православной вѣрѣ обрѣтается» [6]).

Возлагать на запорожское казачество надежды и новому кіевскому митрополиту тѣмъ естественнѣе было, что въ 1631 году между нимъ и польскимъ центральнымъ правительствомъ стали устанавливаться болѣе дружественныя отношенія. Съ одной стороны, запорожское казачество въ этомъ году не давало повода къ особымъ нареканіямъ на него со стороны турокъ и татаръ. Съ другой стороны, центральное польское

---

[4]) Памятники Кіев. Археогр. Ком. (2-ое изд.), 1—11, 418—421.

[5]) Тамъ же, 412—417. Грамоту отъ лица братства составили: „шляхта, обыватели воеводства Кіевскаго, и всѣ сполне уписиие братія церковніи Кіевскаго братства". Подписали ее два епископа (Исаакій Борисковичъ, епископъ Луцкій и Острожскій, и Авраамій, епископъ Туровскій) и 32 свѣтскихъ братчика (повидимому, всѣ или почти всѣ шляхтичи).

[6]) Митр. Макарій, Ист. Рус. церкви, т. XI, 402.

правительство, въ силу особыхъ политическихъ обстоятельствъ, о которыхъ у насъ рѣчь будетъ ниже, склонно было проявлять по отношенію къ запорожскому казачеству особую предупредительность.

Мѣсяцъ спустя послѣ сейма 1631 года, положеніе дѣлъ на Украинѣ еще возбуждало нѣкоторое безпокойство. «Казаки (сообщалось въ письмѣ изъ Варшавы отъ 10 апр. 1631 г.) еще немного бушуютъ и сильно готовятся къ выходу въ море. Будутъ опять съ ними хлопоты, потому что Москва возбуждаетъ ихъ черезъ посланцовъ-поповъ»... Но уже полторы недѣли спустя, изъ Варшавы писали (19 апр.), что «на Украинѣ спокойно, о татарахъ не слышно, казаки вслѣдствіе передвиженія туда части войска (короннаго?) стали болѣе мирными»... Еще полторы недѣли спустя, о казакахъ сообщалось слѣдующее (въ письмѣ отъ 29 апр.): «Казаки въ минувшій великій вторникъ передъ Пасхой силою наступили на стоянки кварцянаго войска въ Низинѣ, разгромили въ сильной степени полки Мочарскаго и Лаща и кромѣ того разбили около полутораста нѣмцевъ полка Бутлера. Страшно, не Московскія ли все это интриги. Впрочемъ, вопреки волѣ его королевской милости, эти полки вошли въ королевскую волость Низину, и имъ напоминали объ этомъ, и королевичъ его милость этого же требовалъ»... 19 мая изъ Варшавы писали: «На Украинѣ постарому казаки колотятся съ кварцяными; теперь ихъ кварцяные немного укротили»... Черезъ мѣсяцъ съ небольшимъ (24 іюня) писали. «На Украинѣ тихо»... 2 августа опять писали: «На Украинѣ тишина, казаки спокойны, и король его милость посылаетъ имъ за минувшій и теперешній годъ обычныя деньги, подъ тѣмъ, однако, условіемъ, чтобы они выдали тѣхъ своевольниковъ, которые въ прошломъ году ходили въ море»... Въ концѣ августа въ Варшавѣ получены были слѣдующія извѣстія (письмо отъ 23 авг.): «Его милость панъ гетманъ (Конецпольскій) пишетъ изъ Бродовъ, что войско собирается, потому что изъ Молдавіи прислано предостереженіе, что татары, навѣрное, въ этомъ мѣсяцѣ будутъ тутъ. Казаки уже стали тише. Къ прежнимъ шести тысячамъ прибавлено ихъ двѣ тысячи, и ихъ уже всегда будетъ восемь тысячъ»... 4 сент. писали: «На Украинѣ тишина»... То же писали 28 сентября: «На Украинѣ тихо»... Наконецъ, въ самомъ уже концѣ 1631 года въ письмѣ изъ Варшавы (отъ 26 декабря) высказано такое общее впечатлѣ-

ніе: «Украина до сихъ поръ была спокойна, только въ началѣ декабря было тамъ нѣкоторое смятеніе: немного татаръ, да и то повидимому кое-какихъ, вторгнулось въ нее изъ Молдавіи,—урвавши кое-что, они убѣжали»... [7]).

Приведенныя нами выдержки изъ писемъ П. Бѣлецкаго, служившаго въ Варшавѣ въ королевской канцеляріи, показываютъ, что весь 1631-годъ прошелъ на Украинѣ спокойно. Казаки почти совсѣмъ не тревожили турецкихъ владѣній, и татары въ свою очередь почти не безпокоили южныхъ предѣловъ польскаго государства. Отношенія запорожскаго казачества къ польскому правительству также ничѣмъ особенно враждебнымъ не ознаменовались, если не считать одного небольшого столкновенія съ коронным войскомъ. Польское правительство, въ виду этого, обнаружило въ 1631 году полную предупредительность по отношенію къ запорожскому казачеству. Реэстръ его оффиціально и фактически доведенъ былъ до 8000 человѣкъ. Установленное сеймомъ жалованіе выдано было не только за 1631 годъ, но и за 1630 годъ (годъ казацкаго возстанія), и выдано, надо думать, всему восьмитысячному составу запорожскаго войска.

Быть предупредительнымъ по отношенію къ запорожскому казачеству побуждало польское правительство въ 1631 году не одно обычное желаніе его обезопасить съ помощью казачества отъ турокъ и татаръ южныя области государства, но и намѣреніе его обратиться къ военымъ услугамъ казачества въ угрожавшей тогда Польшѣ войнѣ съ Москвою. Московскій вопросъ, въ виду приближавшагося истеченія срока Деулинскаго перемирія, сталъ тогда грознымъ для Польши и Литвы политическимъ вопросомъ, такъ какъ Москва, по всѣмъ даннымъ, спѣшно и серьезно готовилась къ войнѣ, имѣвшей своею цѣлью возвращеніе утраченныхъ ею по этому перемирію западно-русскихъ областей. Литовско-польское государство, лишь недавно (въ 1629 году) покончившее съ долгою шведскою войною, а съ ея тяжелыми финансовыми и иными послѣдствіями не вполнѣ разсчитавшееся еще и на сеймѣ 1631 года, не было, конечно, готово къ новой, московской войнѣ. А между тѣмъ опасность ея все явственнѣе надвигалась.

---

[7]) Собр. автогр. И. П. Б., № 221, л. 206—207, 208—209, 210—211, 214—215, 216—217, 221—222, 227—228, 231—232, 237—238, 247—249, письма Бѣлецкаго къ Я. С. Сапѣгѣ.

Вполнѣ естественно было правительству Сигизмунда III обратить свои взоры на югъ, къ той готовой боевой силѣ, которую представляло собой запорожское войско. Оно въ свое время болѣе всего помогло и заключенію выгоднаго для Польши Деулинскаго перемирія. Оно десять лѣтъ тому назадъ спасло Польшу подъ Хотиномъ отъ турецкой грозы... Взгляды польскаго правительства по данному вопросу довольно ясно открываются изъ письменнаго обращенія гнѣзненскаго архіепископа Яна Венжика къ великопольскимъ сеймикамъ (отъ 7 февр. 1632 г.). Въ немъ онъ приводилъ ту мысль, что достигнуть успѣха въ войнѣ съ Москвой можно прежде всего при помощи запорожскаго войска, если удастся собрать его столько, сколько его явилось на войну съ турками подъ Хотинъ. Поэтому, онъ совѣтовалъ заблаговременно озаботиться изысканіемъ средствъ на своевременную уплату ему соотвѣтственнаго жалованья. Онъ выражалъ надежду, что запорожское войско, явившись на войну съ Москвой въ надлежащемъ устройствѣ, обезпечитъ побѣду надъ нею [8]).

Казацкій вопросъ, въ сознаніи польскаго правительства ставшій въ 1631 году переплетаться съ московскимъ вопросомъ, въ своеобразную комбинацію вступилъ въ томъ же году и съ шведскимъ вопросомъ,—старымъ мучительнымъ политическимъ вопросомъ и Польши, и Сигизмунда III лично. Послѣ заключенія Альтмарскаго шестилѣтняго перемирія съ Польшей (26 сент. 1629 г.), Густавъ Адольфъ изъ польской Пруссіи перенесъ театръ своихъ военныхъ дѣйствій на западъ. Ближайшею его цѣлью въ борьбѣ съ имп. Фердинандомъ II и католической лигой было укрѣпленіе шведскаго политическаго вліянія на южномъ побережьи Балтійскаго моря; но въ его планы всегда входило и ослабленіе политическаго могущества въ средней Европѣ Габсбурговъ и возстановленіе нарушеннаго ими въ ней равновѣсія между р.-католичествомъ и протестантствомъ,—возстановленіе этого равновѣсія въ пользу послѣдняго. Въ ослабленіи Габсбурговъ и покровительствуемой ими р.-католической реакціи въ Германіи Густавъ-Адольфъ видѣлъ лучшее средство и къ обезпеченію шведскаго политическаго преобладанія къ югу отъ Балтійскаго моря. Въ предпринятомъ Густавомъ-Адольфомъ наступательномъ движеніи на западъ и юго-западъ въ 1631 году успѣхъ явно склонялся на его сто-

[8]) Рук. Имп. П. Библ., Разнояз., F. IV, № 104, л. 557—560.

рону. Правда, весной этого года предводитель войскъ католической лиги Тилли взялъ (10 мая) штурмомъ Магдебургъ, отданный имъ на страшное разграбленіе войску, и это взятіе Магдебурга сами протестанскіе государи Германіи готовы были разсматривать, какъ начало паденія протестантства въ средней Европѣ. Но осенью 1631 года военное счастье рѣшительно повернулось въ сторону Густава-Адольфа. 17 сентября онъ нанесъ полное пораженіе Тилли въ знаменитой Брейтенфельдской битвѣ. Послѣ нея борьбу Густава-Адольфа за преобладаніе на южномъ Балтійскомъ побережьи можно было считать оконченной. Имп. Фердинандъ не могъ уже о немъ и помышлять [9]).

Хотя Густавъ-Адольфъ заключилъ съ Польшей перемиріе и со своими войсками все больше и больше удалялся отъ ея границъ, онъ не упускалъ изъ виду своихъ отношеній къ Польшѣ. Чтобы отвлечь ея вниманіе отъ западно-европейскихъ дѣлъ, онъ всячески старался вовлечь въ войну съ нею Москву. Въ 1629, 1630 и 1631 г.г. онъ отправлялъ съ этою цѣлью особыя посольства въ Москву, съ Моніеромъ во главѣ. Въ третьей инструкціи, данной ему, рекомедовалось ему выставлять на видъ всю несправедливость, какую позволяютъ себѣ поляки по отношенію къ своимъ православнымъ русскимъ. Въ самомъ концѣ 1631 года Густавъ-Адольфъ, среди разгара борьбы съ имп. Фердинандомъ, продолжалъ съ напряженнымъ вниманіемъ слѣдилъ за ходомъ русско-шведскихъ перегово-

[9]) Сигизмундъ III, хотя Польша держала нейтралитетъ, готовъ былъ негласно помогать имп. Фердинанду II и католической лигѣ въ ихъ борьбѣ съ Густавомъ-Адольфомъ. Калускій староста собирался, „съ тысячью гусаровъ и тремя тысячами казаковъ идти къ императору“. Съ извѣщеніемъ объ этомъ въ началѣ сентября прибылъ въ Варшаву ко двору его поручикъ Хоинскій (собр. автогр. И. П. Б., л. 221, л. 231—232, письмо Бѣлецкаго отъ 4 сент. 1631 г.). По полученіи извѣстія о пораженіи Тилли Сигизмундъ III былъ очень встревоженъ, и когда подканцлеръ утѣшалъ его, что, можетъ быть, извѣстіе еще измѣнится, сказалъ, что оно не измѣнится: я уже раньше (сказалъ онъ) зналъ объ этомъ изъ другого источника... Всѣ при дворѣ были опечалены этою новостью (тамъ же, л. 238, письмо Бѣлецкаго отъ 5 окт. 1531 г.). Напротивъ, въ Москвѣ царь Михаилъ Өеодоровичъ очень обрадовался Брейтенфельдской побѣдѣ Густава-Адольфа: велѣлъ служить въ церквахъ благодарственные молебны, а войскамъ велѣлъ палить изъ пушекъ и мушкетовъ (Г. В. Форстенъ, Балтійскій вопросъ въ XVI и XVII столѣтіяхъ, С.-Петербургъ, 1894, т. II, 367).

ровъ, которые велъ въ Москвѣ новый шведскій дипломатическій агентъ Мёллеръ [10]).

Польскіе планы Густава-Адольфа развивались еще въ другомъ направленіи. Сигизмундъ III къ этому времени уже состарился; ему было 65 лѣтъ. Здоровье его, притомъ, давно уже пошатнулось. Этимъ и объясняются главнымъ образомъ его усиленныя старанія въ теченіе всѣхъ двадцатыхъ годовъ XVII столѣтія и о матеріальномъ обезпеченіи его потомства, и объ обезпеченіи послѣ его смерти польской короны за его сыномъ Владиславомъ. 10 іюня 1631 года Сигизмундъ перенесъ еще тяжелый семейный ударъ: неожиданно скончалась его супруга, королева Констанція (изъ Габсбургскаго дома)... На вѣроятной близкой кончинѣ Сигизмунда III (своего двоюроднаго брата) Густавъ-Адольфъ и строилъ свой новый польскій планъ. Онъ сталъ выдвигать свою кандидатуру на польскій престолъ, хотя остается спорнымъ, насколько серьезно онъ стремился къ польской коронѣ. При постановкѣ Густавомъ-Адольфомъ своей кандидатуры на польскій престолъ могли быть у него и другіе планы (болѣе благопріятное съ шведской государственной точки зрѣнія разрѣшеніе долголѣтней польско-шведской борьбы, лишь на шесть лѣтъ тогда пріостановленной, и не менѣе долголѣтней дипломатической и военной тяжбы двухъ линій дома Ваза—польской и шведской). Какъ бы то ни было, Густавъ-Адольфъ въ 1631 году черезъ особыхъ агентовъ своихъ агитировалъ въ пользу своего избранія на польскій престолъ въ средѣ вліятельныхъ литовско-польскихъ сенаторовъ и шляхтичей.

Густавъ Адольфъ, ища пособниковъ для проведенія своихъ плановъ, устремилъ свое вниманіе и на Запорожье. Его тайный совѣтникъ и уполномоченный Яковъ Розелій отправилъ двухъ агентовъ своихъ въ Москву съ тѣмъ, чтобы оттуда, при содѣйствіи московскаго правительства, они пробрались къ запорожскимъ казакамъ. Въ августѣ 1631 года, въ сопровожденіи путивльца Григорія Гладкаго (служившаго вообще посредникомъ въ негласныхъ сношеніяхъ московскаго правительства съ тѣми или другими дѣятелями польской Украины), шведскіе агенты прибыли въ Кіевъ. Здѣсь они и Гладкій разсчитывали найти луцкаго епископа Исаакія Борисковича и братьевъ покойнаго митрополита Іова—Порфирія и Андрея

[10]) Форстенъ, II, 356—367.

Борецкихъ, въ надеждѣ, что они въ свою очередь найдутъ средства доставить ихъ къ запорожскому войску, но не къ гетману Тимохѣ (Арандаренко) и не къ тѣмъ казакамъ, которые королю служатъ. Но епископа Исаакія и Борецкихъ въ Кіевѣ не оказалось въ ту пору. Шведскіе агенты наняли монастырскаго служку, чтобы онъ довезъ ихъ Днѣпромъ до новаго запорожскаго гетмана Ивана Петрижицкаго-Кулаги, потому что прежняго гетмана казаки тогда отставили отъ должности [11]). Гладкій въ октябрѣ вернулся въ Москву и сообщилъ тамъ объ этомъ. Вскорѣ затѣмъ пришло въ Москву извѣстіе, что гетманъ Кулага засадилъ шведскихъ посланцевъ подъ стражу и далъ объ нихъ знать гетману Конецпольскому [12]).

Въ посланіи къ запорожскимъ казакамъ Розелія, писанномъ въ Ригѣ 15 іюня 1631 года, уже въ обращеніи его къ нимъ, они названы были не только владыками Днѣпра и Чернаго моря, но и защитниками христіанской греческой и праотеческой вѣры... Густавъ-Адольфъ (по словамъ грамоты Розелія) много уже лѣтъ хотѣлъ изъявить свою пріязнь и благоволеніе республикѣ и славной и могущественной корпораціи Запорожскихъ казаковъ, и прежде всего ея вождямъ и ветеранамъ. Но разнообразныя препятствія до сихъ поръ стояли всегда ему на пути. Только теперь показалось ему благовременнымъ изъявить казакамъ свое благоволеніе при посредствѣ Розелія и предложить имъ заключеніе съ нимъ союза, какъ почетнаго, такъ и полезнаго для нихъ, для ихъ блага и свободы, и прежде всего для защиты ихъ древней греческой религіи отъ тираніи римскаго папы и прислуживающихся ему государей. Она, стеная и перенося жесточайшее преслѣдованіе, давно взываетъ къ Богу о помощи, и истинно-христіанское, истинно-царственное сердце Густава-Адольфа стремится принести ей эту помощь. Онъ, призванный Богомъ въ покровители грековъ и евангеликовъ, несправедливо притѣсняемыхъ іезуитскою партіею въ сосѣднемъ съ нимъ государствѣ, призываетъ теперь казаковъ къ совмѣстной съ нимъ защитѣ православной и евангелической вѣры. Для казаковъ не можетъ и быть болѣе радостнаго дня, чѣмъ настоящій день, когда къ нимъ обращенъ призывъ къ воен-

[11]) Иванъ Петрижицкій утвержденъ былъ старшимъ запорожскаго войска въ сентябрѣ 1631 года, какъ видно изъ универсала объ этомъ короннаго гетмана Конецпольскаго отъ 22 сент. 1631 года (Жерела, VIII, 366).

[12]) Соловьевъ, IX, 183—184.

ному союзу (ad societatem belli vocari) со стороны такого государя, который такъ чтитъ славную казацкую храбрость, счастливо проявившуюся на сушѣ и на морѣ, казацкую любовь къ свободѣ, попираемой царствомъ іезуитскихъ чудовищъ, и казацкую ревность въ защитѣ греческой религіи, подвергающейся всевозможнымъ преслѣдованіямъ. Густавъ-Адольфъ и предлагаетъ казакамъ свою помощь для защиты ихъ вѣры и свободы и указываетъ имъ поприще для обнаруженія ихъ воинской доблести. Другого такого благопріятнаго случая для нихъ уже не можетъ представиться для достиженія всѣхъ ихъ цѣлей и для посрамленія всѣхъ ихъ враговъ. Пусть казаки, поэтому, скорѣе отправляютъ къ Густаву-Адольфу своихъ делегатовъ съ совершенными полномочіями... Вступить съ казаками въ переписку его побудилъ и дружескій совѣтъ (amica et dulcis persuasio) Восточныхъ патріарховъ, которыхъ онъ почитаетъ и которые взаимно его чтутъ, и прежде всего — вселенскаго Константинопольскаго патріарха Кирилла... Подателямъ его, Розелія, посланія (capitaneus Petrus Ladmiral et vexilliferus Jacobus des Greves) пусть казаки окажутъ гостепріимство и дадутъ имъ торжественную аудіенцію: они устно передадутъ казакамъ все то, что имъ поручено королемъ. Въ свою очередь въ свои делегаты къ нему пусть казаки изберутъ важнѣйшихъ изъ своей среды людей, отличающихся благоразуміемъ, любящихъ свободу своей древней религіи. Пусть снабдятъ этихъ своихъ делегатовъ письменными полномочіями, такъ чтобы они могли, съ одной стороны, заключить съ королемъ соотвѣтствующій договоръ и скрѣпить его своей присягой, а съ другой стороны, получить отъ короля для казаковъ щедрые дары. Съ ними они возвратятся домой черезъ земли Русскаго государства и сообщатъ въ свое время казакамъ объ особенномъ расположеніи короля Густава-Адольфа къ нимъ и объ его неизмѣнномъ рѣшеніи ежегодно вознаграждать ихъ отъ своихъ щедротъ за ихъ заслуги [13]).

Въ концѣ ноября въ Варшавѣ уже стало извѣстно о посольствѣ Густава-Адольфа къ запорожскимъ казакамъ. Но первыя свѣдѣнія о результатахъ его были не совсѣмъ точны.

---

[13]) Рук. И. П. Б., Разнояз. F. IV, № 104, л. 319—321. Ср. A. Szelągowski, Układy krolewicza Władysława i dyssydentow z Gustawem Adolphem w r. 1632 (Kwartalnik Historyczny, 1899, str. 691). Тутъ указана иная дата письма Руселія къ казакамъ: 25 апр. 1631 года.

«Послы Густава (писалъ 22 ноября 1631 г. Бѣлецкій Я. С. Сапѣгѣ) были у казаковъ, и они слушали ихъ посольство (высокій титулъ далъ имъ шведъ: Protectores antiquissimae Religionis Graecae, Domini maris Ponti Euxini...). Выслушали ихъ посольство казаки, а потомъ извинившись, что не понимаютъ по-латыни, велѣли имъ идти съ этимъ посольствомъ къ пану гетману (т. е. Конецпольскому), но потомъ лишь только они отъ нихъ уѣхали, загородили имъ дорогу и въ Днѣпрѣ ихъ утопили: вмѣсто горѣлки водой ихъ напоили». Въ другомъ письмѣ, мѣсяцъ спустя (26 дек.), тотъ же корреспондентъ исправляетъ неточности своего перваго сообщенія: «О послахъ Густава къ казакамъ я писалъ раньше, что ихъ утопили, но этого не было. Когда по отправленіи ими посольства угощали ихъ чаркой горѣлки, а они не хотѣли пить, войско крикнуло, что они измѣнники, что ихъ нужно напоить водой, утопивши, но этому воспротивились другіе, а именно гетманскіе коммиссары, и такимъ образомъ ихъ отослали къ пану гетману (Конецпольскому), а онъ, сурово ихъ наказавши, отослалъ сюда ко двору. Тутъ же, когда ихъ привели, ксендзъ канцлеръ, немного имъ погрозивши, что они заслуживаютъ самого суроваго наказанія за то, что во время мира возмущаютъ подданныхъ его королевской милости, сказалъ, что его королевская милость презираетъ ихъ и показываетъ, какъ онъ соблюдаетъ вѣрность и миръ, отсылая ихъ въ Эльблонгъ къ ихъ канцлеру Оксенширнѣ... [14]).

Если отбросить комическую окраску, которую хотѣли придать варшавскіе слухи исходу посольства Густава-Адольфа къ запорожскимъ казакамъ, то отъ приведенныхъ нами современныхъ сообщеній остается то общее впечатлѣніе, что посольство это потерпѣло неудачу. Новый запорожскій гетманъ Иванъ Петрижицкій, къ которому попало это посольство, оказался, очевидно, вполнѣ корректнымъ въ данномъ случаѣ по отношенію къ польскому правительству. Но самый фактъ посольства Густава-Адольфа къ запорожскому пойску произвелъ на правительство Сигизмунда III извѣстное впечатлѣніе. Тревожное его настроеніе сказалось, какъ увидимъ ниже, и въ инструкціи на предсеймовые сеймики, и въ сеймовой пропозиціи.

Опасность, угрожавшая Польшѣ со стороны Москвы, ясно

---

[14]) Собр. автогр. И. П. Б., № 221, л. 245—246, 247—249.

сознавалась польскимъ правительствомъ уже на февральско-мартовскомъ сеймѣ 1631 года: въ виду ея, онъ уже уполномочилъ правительство созвать краткосрочный сеймъ, въ случаѣ нужды, до истеченія обычнаго двухлѣтняго междусеймоваго перерыва. Агитація Густава-Адольфа, въ интересахъ его кандидатуры, среди будущихъ польскихъ избирателей была, въ свою очередь, такимъ явленіемъ внутренней польской жизни, на которое Сигизмундъ III не могъ не реагировать возможно скорѣе и возможно сильнѣе. Для ускорительнаго созыва сейма у Сигизмунда III была и еще одна причина чисто личнаго свойства: на переходъ земельныхъ владѣній покойной королевы къ ея дѣтямъ нужно было согласіе сейма... Первоначально созвать сеймъ предполагали еще въ февралѣ, но затѣмъ созывъ его отсрочили до 11 марта 1632 года [15]).

Въ королевской инструкціи на предсеймовые сеймики, происходившіе 19 февраля 1632 года, главное мѣсто отведено было, какъ и слѣдовало ожидать, польско-московскимъ отношеніямъ. Москва (говорилось въ инструкціи) дошла до такой гордости и дерзости, что совсѣмъ не хочетъ трактовать о дальнѣйшемъ продолженіи мира, а все думаетъ о войнѣ: дѣлаетъ большія заготовки для нея и заводитъ сношенія съ иноземными государями, стягивая къ себѣ иноземныя войска, обучая свое войско по-иноземному, усиливая свои пограничныя крѣпости военными людьми. Очень подозрительно, что этотъ не возбуждающій вообще довѣрія народъ слишкомъ заблаговременно сталъ готовиться къ войнѣ. Изъ разныхъ мѣстъ получаются извѣстія, что онъ еще въ этомъ году нарушитъ перемиріе, подъ тѣмъ предлогомъ, что въ этомъ уже году, по московскому толкованію перемирнаго договора, истекаетъ его срокъ. И въ самомъ дѣлѣ, едва ли онъ сталъ бы полтора года, съ великимъ для себя убыткомъ, держать подъ ружьемъ наемное иноземное войско. Для того, чтобы хитрый и подготовленный къ войнѣ непріятель не напалъ врасплохъ на литовско-польскія владѣнія, нужно заблаговременно обсудить дѣло и заблаговременно принять соотвѣтствующія мѣры. Очень печально, что литовско-польскіе послы, заключавшіе Деулинское перемиріе, не досмотрѣли того, чтобы польско-литовскія грамоты перемирнаго договора были во всемъ согласны съ московскими. Великая небрежность сказалась и въ томъ, что и впо-

---

[15]) Тамъ же, л. 239—242, письма Бѣлецкаго отъ 5 и 19 окт. 1631.

слѣдствіи не выяснили вовремя, въ будущемъ ли году, или въ нынѣшнемъ истекаетъ перемиріе. Но сдѣланную ошибку уже нельзя поправить, и, если Москва нападетъ, придется защищаться. Въ виду этого, подобно тому, какъ поляки своими средствами защищаютъ границы государства отъ невѣрныхъ и на одни почти свои средства вели тяжелую Прусскую войну, литовцы должны своими людьми и деньгами дать первый отпоръ Московскому врагу, если бы онъ до истеченія срока нарушилъ перемиріе, тѣмъ болѣе, что они изъ минувшей московской войны извлекли для себя наиболѣе выгодъ (получивши отъ короля особый дипломъ на Смоленщину). Но однако союзъ уніи обоихъ государствъ не позволяетъ полякамъ оставить безъ помощи своихъ братьевъ-литовцевъ. Какъ бы тяжело ни было полякамъ, имъ придется спасать литовцевъ, и спасать прежде всего при помощи войска запорожскаго. Если его окажется столько же, сколько явилось на турецкую войну подъ Хотинъ (а нужно своевременно позаботиться о томъ, чтобы и жалованье для него было приготовлено въ государственной казнѣ, и устройство ему было дано такое, какое было у него тогда), то оно будетъ скорымъ и значительнымъ подспорьемъ въ будущей войнѣ съ Москвой. Если къ запорожскому войску королевство польское присоединитъ на свои средства тысячи двѣ гусаровъ (на содержаніе ихъ можно обратить подымное и чоповое, согласно съ прежнимъ сеймовымъ постановленіемъ), причемъ сборный пунктъ для нихъ нужно назначить не въ королевствѣ, а возлѣ московской границы, и команду надъ ними поручить польскимъ шляхтичамъ: войску московскому можно будетъ дать должный отпоръ, и война, о которой Москва такъ кричитъ, ей опротивѣетъ, такъ что скоро она окажется податливой на заключеніе на почетныхъ для Польши условіяхъ мира. Польшѣ этими условіями не слѣдуетъ пренебрегать, такъ какъ у нея много другихъ враговъ, и она еще не оправилась послѣ прежнихъ войнъ.

Такимъ образомъ, всю почти тяжесть войны съ Москвой, насколько она касалась соб. Польши, предполагалось (въ инструкціи на предсеймовые сеймики) взвалить на запорожское казачество. Впрочемъ, правительство Сигизмунда III не теряло еще надежды предотвратить эту войну мирными переговорами, при посредствѣ англійскаго и французскаго королей.

Въ виду особой роли, предназначенной запорожскому казачеству въ будущей московской войнѣ, въ инструкціи не содержалось столь обычныхъ въ этого рода документахъ укорительныхъ словъ о казацкомъ своеволіи (о необходимости его обузданія). Запорожское казачество инструкція трактовала, какъ оплотъ Польши противъ турокъ и татаръ. Вслѣдствіе крайняго оскудѣнія государственной казны, для защиты Украины отъ невѣрныхъ, по ея словамъ, ничего болѣе не оставалось, кромѣ обычнаго количества кварцянаго войска и состоящихъ на государственномъ жалованьи запорожскихъ казаковъ. При добромъ содѣйствіи украинскихъ пановъ-владѣльцевъ, ихъ достаточно будетъ для отраженія неожиданнаго нападенія невѣрныхъ («по милости Божіей въ текущемъ году мы были отъ нихъ безопасны», успокаивала инструкція).

Обращаясь къ другимъ внѣшнимъ отношеніямъ Польши, правительство Сигизмунда III выражало свою скорбь по поводу неблагопріятнаго для имп. Фердинанда исхода его борьбы съ Густавомъ-Адольфомъ, но подтверждало свое искреннее желаніе добиться заключенія съ этимъ послѣднимъ прочнаго мира. Вмѣстѣ съ этимъ, не называя его прямо по имени, оно обвиняло его въ преступной агитаціи въ Польшѣ. Слабое здоровье короля (говорилось въ инструкціи) дало поводъ къ возобновленію со стороны коронныхъ непріятелей ихъ прежнихъ интригъ: они письмами и чрезъ посольства нащупываютъ людей, и на самомъ Запорожьѣ стараются привлечь къ себѣ подданныхъ его королевской милости и слугъ речи—посполитой (что на будущемъ сеймѣ будетъ подтверждено документами). Очевидно, они хотятъ страхомъ создать себѣ на будущихъ выборахъ короля нѣкоторое количество голосовъ, чтобы остальное довершить оружіемъ. Нужно, поэтому, принять мѣры къ обезпеченію внѣшняго и внутренняго мира во время предстоящаго безкоролевія. Сообщая шляхтѣ о смерти королевы Констанціи, Сигизмундъ просилъ ее позаботиться объ обезпеченіи ея потомства, о предоставленіи ему бывшихъ въ ея владѣніи державъ или «духовнаго хлѣба»... Что же касается другихъ общегосударственныхъ финансовыхъ потребностей, то королевская инструкція отмѣчала необходимость денежныхъ ассигнованій на усиленіе оборонительныхъ средствъ прусскихъ крѣпостей и окончательную расплату съ кварцянымъ войскомъ (назначенныя прошлымъ сеймомъ на эту расплату суммы пошли на уплату задолженнаго жалованья императорскому

войску). Инструкція заканчивалась просьбой короля къ земскимъ посламъ пріѣзжать на сеймъ безъ большого числа сопровождающихъ ихъ людей; это и дешевле, и избавляетъ отъ неудобствъ, связанныхъ вообще съ скопленіями большихъ массъ людей [16]).

Почти всѣ предсеймовые сеймики, какъ видно изъ сеймовой рѣчи короннаго канцлера, высказали пожеланіе, чтобы война съ Москвой была предотвращена мирными переговорами. Шродскій сеймикъ не отказывался отъ назначенія субсидій на московскую войну, но находилъ, что Москва соб. врагъ Литвы, и потому Литва должна вести эту войну сама. Прошовицкій сеймикъ также не отказывался отъ установленія налоговъ на московскую войну, а вишненскій сеймикъ поручилъ своимъ посламъ позаботиться объ этомъ дѣлѣ. Для защиты Украины сеймики считали достаточнымъ обычное количество кварцянаго войска. Относительно интригъ Густава-Адольфа, нѣсколько сеймиковъ (какъ видно изъ той же рѣчи канцлера) поручило своимъ посламъ навести на сеймѣ болѣе точныя справки. Вишненскій сеймикъ проектировалъ изданіе особаго закона о лишеніи права искать польскаго престола тѣхъ, кто преждевременно оружіемъ или интригами его добивается... Извѣстныя намъ три сеймиковыя инструкціи не заключаютъ въ себѣ сколько-нибудь значительныхъ по своему содержанію пунктовъ [17]).

Въ назначенный срокъ, 11 марта 1632 года, сеймъ открылся въ Варшавѣ подъ маршалковствомъ Мартина Жегоцкаго и продолжался три недѣли. Въ тѣхъ рѣчахъ, которыми правительство и посольская изба обмѣнялись при открытіи сейма, явственно отразилось уже дыханіе смерти, приблизившейся къ Сигизмунду III [18]).

Основные пункты сеймовой дѣятельности, намѣченные уже въ королевской инструкціи на предсеймовые сеймики, съ еще большею ясностью раскрыты были въ королевской пропозиціи сейму и въ сеймовой рѣчи короннаго канцлера [19]). При свѣтѣ ихъ и казацкій вопросъ,—единственный вопросъ на

---

[16]) Рук. И. П. Б., Разнояз. F. IV, № 104, л. 555—557.

[17]) Сеймиковыя инструкціи шродская и прошовицкая находятся въ рук. И. П. Б., Разнояз. F. IV. № 104, л. 561—564, а вишненская—напечатана въ львовскихъ Aktach Ziemskich i Grodzkich, XX, 306—307.

[18]) Рук. И. П. Б., Разнояз., F. IV, № 104, л. 564—565.

[19]) Тамъ же, 565—567, 571—577.

сеймѣ, такъ или иначе затронувшій религіозно-церковную сторону западнорусской жизни [20]),—становится яснѣе и понятнѣе въ своей тогдашней исторической постановкѣ.

И въ пропозиціи, и въ рѣчи канцлера главной причиной созыва сейма указана опасность со стороны Москвы. Король (говорилось въ нихъ) получилъ достовѣрное извѣстіе о посольствахъ московскаго царя къ турецкому султану и крымскому хану, которыхъ онъ подстрекалъ къ объявленію войны Польшѣ. Получилъ онъ извѣстіе и о томъ, что послы московскаго царя въ Швеціи и Даніи наняли ему на службу отряды иноземцевъ. Изъ Гамбурга, Любека и Амстердама приходили также извѣстія, что тамъ и людей нанимали на службу въ Москву, и закупали все нужное для войны. Гданскій (Данцигскій) сенатъ присылалъ извѣщеніе, что извѣстное число судовъ съ людьми, нанятыми на службу въ Москву, уже отправилось по назначенію, что другія суда готовятся къ отплытію. И казаки запорожскіе сообщали, что Москва усиленно готовится къ войнѣ и въ этомъ году собирается начать ее. О томъ же шли вѣсти и изъ Инфлянтъ. Получивши столько предостереженій, король не могъ легко относиться къ этому дѣлу. Онъ, дѣйствительно, поспѣшилъ довести до свѣдѣнія всѣхъ коронныхъ и литовскихъ государственныхъ чиновъ объ угрожающей государству опасности, чтобы они заблаговременно приняли соотвѣтствующія мѣры. Если бы московскій царь и не объявилъ войны въ этомъ году, все-таки до истеченія перемирія съ нимъ остается не много времени (14 мѣсяцевъ, считая отъ окончанія сейма), и потому необходимо скорѣе принимать мѣры на случай войны съ Москвой, къ которой она готовится уже нѣсколько лѣтъ. Не тогда думать о войнѣ, когда врагъ покажется съ войскомъ на границѣ... Изъ сеймиковыхъ артикуловъ почти всѣхъ воеводствъ видно, что почти всюду хотѣли бы, что бы война съ Москвой предотвращена была переговорами. Кто этого не хотѣлъ бы?.. Король не пропускалъ ни одного случая къ начатію переговоровъ, но гордый и надменный москвитянинъ отъ нихъ уклонялся, а другіе враги Польши въ свою очередь всячески имъ препятствовали. Если случай къ начатію переговоровъ явится,

[20]) Прошовицкій сеймикъ прямо запретилъ посламъ приносить съ сейма какія-либо иныя конституціи, кромѣ конституцій, относящихся къ внѣшней оборонѣ государства.

нужно, конечно, за него ухватиться, давши на сеймѣ избраннымъ для переговоровъ коммиссарамъ соотвѣтствующую инструкцію (особенно по тремъ спорнымъ пунктамъ: относительно царскаго титула, правъ королевича Владислава и завоеванныхъ у Москвы городовъ)... Въ случаѣ войны съ Моской, какъ видно изъ артикуловъ коронныхъ сеймиковъ, поляки не хотятъ оставить братьевъ-литовцевъ безъ своей помощи, соблюдая священный союзъ уніи; но они находятъ справедливымъ, чтобы главная тяжесть этой войны пала на литовцевъ, такъ какъ имъ достались плоды минувшей московской войны. Литовцы, конечно, съ этимъ согласятся... Далѣе, необходимо призвать на эту войну запорожскихъ казаковъ, которые въ свое время помогли заключенію Деулинскаго перемирія. По примѣру Москвы, подстрекающей противъ Польши невѣрныхъ, слѣдовало бы попытаться подстрекнуть ихъ противъ Москвы, какъ это дѣлалось при прежнихъ короляхъ. Этимъ путемъ можно бы достигнуть двухъ цѣлей: разорвать силы Москвы и доставить миръ Украинѣ.

Другой причиной досрочнаго созыва сейма (по объясненію короннаго канцлера) была опасность, угрожающая со стороны иноземныхъ интригъ самой основѣ шляхетскихъ вольностей. Нѣсколько сеймиковъ поручило своимъ посламъ освѣдомиться на сеймѣ объ этихъ интригахъ. Поэтому канцлеръ считалъ своимъ долгомъ дать о нихъ свѣдѣнія... Въ виду слабаго здоровья короля (говорилъ онъ), Густавъ-Адольфъ отправилъ въ Польшу посла своего Розелія съ письмами къ разнымъ сенаторамъ; но этотъ посолъ, узнавши, что здоровье короля стало поправляться, задержавшись въ Ригѣ, отправилъ отъ себя посланцевъ къ нѣкоторымъ сенаторамъ, которыхъ хотѣлъ разными обѣщаніями привлечь на сторону своего государя. Но эти послѣдніе переслали королю Густавовы письма и извѣстили его обо всемъ, о чемъ съ ними трактовали. Этого мало: другихъ посланцевъ Розелій отравилъ къ запорожскимъ казакамъ, стараясь привлечь ихъ на сторону своего короля обѣщаніями, обѣщая имъ чуть-ли не золотыя горы; но и у этихъ грубыхъ людей онъ наткнулся на непреклонную вѣрность: они отослали посланцевъ Розелія къ коронному гетману вмѣстѣ съ грамотами. Король велѣлъ этихъ посланцевъ отправить къ шведскому канцлеру съ жалобой на такой измѣннический поступокъ. Но на этомъ не остановились честолюбивые замыслы Густава-Адольфа. Онъ рѣшился дѣйство-

вать открыто. На литовскіе предсеймовые сеймики разослано имъ было печатное письмо. Кто прочтетъ его, тотъ увидитъ, къ чему стремятся его составители: это—заговоръ, направленный противъ единства государства. И притомъ часы уже заведены, извѣстенъ правительству и тотъ кто ведетъ интригу... Канцлеръ предлагалъ подвергнуть виновныхъ наказанію согласно съ сеймовой конституціей 1607 года. Онъ предлагалъ разныя мѣры для обезпеченія безопасности въ будущее безкоролевье.

Въ пропозиціи и рѣчи канцлера затронуты были и нѣкоторые другіе пункты внѣшней и внутренней политики. Относительно обороны Украины обычнымъ количествомъ кварцянаго войска онъ не возражалъ. Зато настойчиво доказывалъ необходимость усиленія прусскихъ крѣпостей. Съ нижайшей просьбой обратился канцлеръ къ земскимъ посламъ относительно матеріальнаго обезпеченія королевскихъ дѣтей.

Послѣдній сеймъ въ царствованіе Сигизмунда III прошелъ далеко не гладко. Особенно много пререканій было изъ-за вопроса объ обезпеченіи королевскихъ дѣтей. Земскіе послы совсѣмъ не проявили столь, казалось бы, въ данномъ случаѣ естественной деликатности по отношенію къ старцу-королю, стоявшему у края могилы. 2 апрѣля самъ Сигизмундъ (котораго на креслѣ приносили въ засѣданіе сената) со слезами просилъ пословъ объ обезпеченіи своихъ дѣтей. Изъ-за вопроса объ этомъ обезпеченіи попреимуществу сеймъ протянулся два лишнихъ дня (вмѣсто 1-го окончился 3-го апрѣля). Королю, чтобы добиться желательнаго ему рѣшенія сейма, пришлось отказаться отъ одной королевской прерогативы (чеканки монеты) [21]). По сеймовой конституціи, королевичамъ Казиміру и Александру и королевнѣ Аннѣ Екатеринѣ дано было соотвѣтственное матеріальное обезпеченіе изъ земельныхъ владѣній покойной королевы Констанціи, хотя и обставленное цѣлымъ рядомъ ограничительныхъ условій. Королевичу Яну Альбрехту разрѣшено предоставить краковское епископство [22]). Что касается московско-польскихъ отношеній, то сеймъ заявилъ въ особой конституціи, что Польша желаетъ соблю-

---

[21]) Pamietniki Albrachta Stanisława Radziwiłła, wydane przez Edwarda Raczynskiego, Poznan', 1839, t. I, str. 2—5; рук. И. П. Б., Пол. Q. IV, № 76, л. 36.

[22]) Vol. leg., III, 338—339; рук. И. П. Б., Пол. Q. IV № 76, л. 37; Piasecius, 439—440.

дать перемиріе съ Москвою до установленнаго договоромъ срока, но въ виду враждебныхъ военныхъ ея приготовленій и частыхъ пограничныхъ обидъ со стороны ея, предоставилъ королевичу Владиславу, совмѣстно съ коронными и литовскими гетманами, принять всѣ нужныя мѣры военной предосторожности. На военныя надобности установлены были сеймомъ извѣстные налоги. Съ другой стороны, на случай возобновленія съ Москвою мирныхъ переговоровъ, назначены были сеймомъ особые коммиссары [23]).

И послѣдній сеймъ царствованія Сигизмунда III окончился «въ великомъ замѣшательствѣ» [24]), какъ и большинство сеймовъ этого царствованія. Справедливость требуетъ сказать, что причина этого замѣшательства лежала въ самомъ шляхетскомъ сеймовомъ представительствѣ, слишкомъ неумѣренно пользовавшемся своимъ политическимъ могуществомъ въ борьбѣ съ полумертвымъ государемъ, вполнѣ естественно обезпокоеннымъ будущей судьбой своего потомства въ избирательной речи-посполитой польской, гдѣ основной государственный законъ запрещалъ потомству короля даже пріобрѣтать земельную собственность въ потомственное владѣніе. Шляхта не хотѣла понять, какъ тяжело было Сигизмунду, утратившему изъ-за польской короны наслѣдственный шведскій престолъ, оставлять своихъ дѣтей въ Польшѣ на милость сословія, которое готово было создать въ каждомъ своемъ помѣстьѣ неограниченное государство, а своего государя третировало самымъ безцеремоннымъ образомъ... Рѣзкая, настойчивая оппозиція шляхетскаго представительства всѣмъ попыткамъ Сигизмунда къ сохраненію послѣднихъ остатковъ авторитета королевской власти въ Польшѣ съ нѣкотораго времени побудила его обратить свои взоры съ надеждой на помощь даже къ запорожскому казачеству. Если бы не фатальная римско-католическая религіозность Сигизмунда III, отношенія его къ казачеству могли бы сложиться совсѣмъ иначе. Но и при всемъ своеобразномъ римско-католическомъ рвеніи Сигизмунда, въ его личныхъ отношеніяхъ къ украинскому казачеству совсѣмъ не чувствуется той неискоренимой враждебности, какою всецѣло проникнуты отношенія къ нему шляхты, и на сеймахъ, и внѣ сеймовъ.

---

[23]) Vol. leg., III, 338.

[24]) Pamietniki A. S. Radziwiłła, I, 5.

Этимъ въ извѣстной степени объясняется, что и на послѣднемъ сеймѣ царствованія Сигизмунда III, созванномъ исключительно для обсужденія дѣлъ внѣшней политики, казацкій вопросъ обсуждался не съ той лишь стороны, которою онъ соприкасался съ внѣшнею польскою политикою, но и съ другихъ сторонъ, въ томъ числѣ и религіозно-церковной. Казачество запорожское по самому существу своему не могло отрѣшиться отъ этой послѣдней стороны, а правительство Сигизмунда III не могло вообще сколько-нибудь рѣзко выступать противъ казачества, находясь лицомъ къ лицу съ недалекимъ грознымъ будущимъ. Притомъ же, какъ мы видѣли выше, оба основныхъ вопроса тогдашней польской политики, вызвавшіе самый досрочный созывъ сейма, самымъ тѣснымъ образомъ связаны были съ казацкимъ вопросомъ. Королевская сеймовая пропозиція и сеймовая рѣчь короннаго канцлера только еще болѣе подтвердили эту связь, по сравненію съ королевской инструкціей на предсеймовые сеймики. Не для одного Сигизмунда III, но и для всего сейма не было безразличнымъ политическое настроеніе запорожскаго казачества. Для казацкаго посольства самымъ ходомъ общей политической жизни подготовленъ былъ болѣе или менѣе благосклонный пріемъ на сеймѣ 1632 года.

Запорожское войско, во главѣ со своимъ старшимъ Иваномъ Петрижицкимъ отправило въ Варшаву на сеймъ двухъ своихъ пословъ—Станислава Яблонскаго и Христофора Крживоблоцкаго, давши имъ особую инструкцію и снабдивши ихъ особой грамотой къ королю [25]).

Въ инструкціи предписывалось, прежде всего, посламъ поспѣшить пріѣздомъ въ Варшаву, чтобы не опоздать къ королевской пропозиціи сейму [26]) и вовремя выразить вѣрноподданическія чувства и готовность къ важнымъ услугамъ королю и всей речи-посполитой. Вслѣдъ затѣмъ, они, по инструкціи, должны были обратить вниманіе короля на то, какъ

---

[25]) Эти инструкція и грамота, а также королевскій отвѣтъ казакамъ (отъ 6 апр. 1632 г.), находятся въ рук. И. П. Б., Разнояз., F. IV № 104, л. 663—667. Копіи этихъ документовъ тутъ не совсѣмъ исправны, особенно въ передачѣ собственныхъ именъ. Грамота и инструкція не имѣютъ даты. Въ виду того, что въ грамотѣ 1630-й года названъ прошлымъ годомъ, можно думать, что она составлена въ концѣ 1631 года.

[26]) Изъ этого пункта инструкціи видно, что казацкія посольства допускались въ залъ засѣданій сейма уже при Сигизмундѣ III.

много бѣдъ, хлопотъ и затрудненій терпитъ весь русскій народъ, какъ въ великомъ княжествѣ Литовскомъ—въ Вильнѣ, Минскѣ, Витебскѣ и по всей почти землѣ литовской, такъ и въ Русскихъ краяхъ—въ землѣ Перемышльской, на Волыни, и даже въ недавнее время въ Сѣверской землѣ, около Чернигова и въ другихъ мѣстахъ. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ духовенство Восточной церкви не можетъ свободно и безпрепятственно совершать богослуженія въ храмахъ Божьихъ, и даже въ своихъ частныхъ домахъ. Ежедневно каждый изъ казаковъ можетъ ожидать такого же стѣсненія вѣры и для себя... Въ виду всего этого, казацкіе послы (по инструкціи) должны были усиленно просить короля и всю речъ-посполитую, чтобы король, вспомнивши давнія и кровавыя заслуги прежнихъ казаковъ и свое милостивое обѣщаніе, благоволилъ успокоить стародавнюю греческую религію казаковъ, надѣленную привиллегіями прежнихъ королей Польскихъ и нынѣ царствующаго короля и утвержденную ихъ присягой. На прошломъ сеймѣ (прибавлено было въ инструкціи) король обѣщалъ Русскому народу, что на настоящемъ сеймѣ успокоитъ его и его духовенство и оставитъ ихъ подъ управленіемъ ихъ собственныхъ церковныхъ властей. Казацкіе послы, бывшіе на прошломъ сеймѣ, принесли казакамъ это королевское обѣщаніе.

Религіозно-церковный пунктъ въ инструкціи казацкимъ посламъ поставленъ былъ на первомъ мѣстѣ. Затѣмъ слѣдовали въ инструкціи другіе пункты. А) Въ виду того, что количество казаковъ теперь превышаетъ число ихъ, установленное Куруковскимъ договоромъ, да и въ восьмитысячный реестръ едва лишь возможнымъ оказалось помѣстить однихъ заслуженныхъ казаковъ (съ трудомъ выключивши изъ него много другихъ казаковъ), казацкіе послы должны были просить короля и речъ-посполитую о назначеніи извѣстной суммы на жалованье двумъ тысячамъ казаковъ сверхъ шести и объ увеличеніи ежегоднаго жалованья всему войску, а также о снабженіи его сукномъ на одежду. Причиной два года тому назадъ происшедшаго замѣшательства въ казачествѣ не что иное было, а то, что много заслуженныхъ казаковъ было устранено отъ государственной службы. Б) Не разъ приходилось казакамъ надоѣдать королю и коронному гетману, еще до Куруковской комиссіи, своими просьбами объ отпускѣ денегъ на артиллерію, и вслѣдствіе этихъ просьбъ казаки получали на нее по нѣсколько тысячъ. Теперь, находясь въ

надлежащемъ уже устройствѣ, они тѣмъ болѣе имѣютъ основаній разсчитывать на королевскую милость въ этомъ отношеніи, тѣмъ болѣе, что не откуда имъ ждать себѣ воспособленія. По необходимости приходится надоѣдать украинскимъ обывателямъ. Въ виду этого, казаки и поручали своимъ посламъ просить короля, чтобы онъ благоволилъ указать, какъ и откуда впредь имъ доставать все необходимое для артиллеріи безъ обремененія мѣстныхъ обывателей, а также, гдѣ должна имѣть мѣстопребываніе казацкая артиллерія въ мирное время. В) Воля короля, чтобы казаки, живущіе (главной массой своей) въ волостяхъ, обуздывали и не пускали въ море своевольныхъ казаковъ, собирающихся въ Запорожье. Повинуясь королевской волѣ, они, въ присутствіи гетманскаго дворянина Загоровскаго, отправили было часть войска въ Запорожье, но этому помѣшалъ Махметъ-гирей, сынъ татарскаго хана, направлявшійся въ польскія владѣнія. Казакамъ пришлось отложить приведеніе въ исполненіе своего намѣренія [27]). Теперь, чтобы осуществить его, казакамъ придется отправить за Запорожье половину запорожскаго войска подъ начальствомъ самого запорожскаго старшаго, и они рѣшили непремѣнно выступить въ походъ въ чистый понедѣльникъ или вторникъ (т. е. 13 или 14 февраля). Они желаютъ въ точности выполнить волю короля и укротить своеволіе, только-бы непріятель этому не помѣшалъ, вторгнувшись въ отсутствіе казаковъ въ польскія владѣнія... Казаки черезъ своихъ пословъ просили короля и всю речъ-посполитую не смотрѣть немилостиво на предстоящій походъ запорожскаго войска, такъ какъ причиною его не что иное служитъ, а лишь желаніе сжечь лодки и обуздать своеволіе.

Запорожское войско не только снабдило ихъ своею инструкціею, но и вручило имъ особую грамоту для представленія королю. И въ этой грамотѣ религіозно-церковный вопросъ поставленъ на первомъ мѣстѣ... Казаки писали, что они сами хорошо видятъ, что столь частыя назойливыя обращенія ихъ къ королю не могутъ не причинять ему великаго огорченія, тѣмъ болѣе, что имъ приходится обращаться къ нему по дѣ-

---

[27]) Конецпольскій въ письмѣ къ великому визирю Ахметъ-пашѣ (отъ 15 февр. 1632 г.) жаловался на то, что Дермиказы-Ага со всѣмъ Кантемировымъ дворомъ вторгнулся въ Украину, и что большая крымская орда готова вторгнуться въ нее (рук. И. П. Б., Разнояз., F. IV, № 104, л. 662—663).

ламъ, менѣе всего касающимся ихъ, какъ людей военныхъ. Но самая обида церквей Божіихъ (писали они) и насиліе надъ всѣмъ русскимъ народомъ побуждаютъ ихъ къ этому. Они видятъ, какъ тяжко стало церквамъ Божіимъ и всему русскому народу во многихъ мѣстахъ отъ извѣстныхъ лицъ: уже и богослуженія во славу Божію они не могутъ свободно совершать. Не имѣя иного послѣ Бога прибѣжища, кромѣ короля, казаки просили и усердно молили его о мирѣ для церквей Божіихъ и для всего православнаго духовенства. Не одинъ уже разъ король обѣщался успокоить православную религію и все православное (błagoczesne) христіанство. Но иныя государственныя дѣла, повидимому, затрудняли достиженіе цѣли, и народу русскому до сихъ поръ приходится довольствоваться однимъ обѣщаніемъ короля, и до сихъ поръ нѣтъ для него мира, и даже, чѣмъ дальше, тѣмъ все большія бѣды и напасти его постигаютъ. Въ виду того, что посланцы казаковъ и съ прошлогодняго сейма принесли имъ обѣщаніе короля и всей речи-посполитой успокоить православную ихъ религію на будущемъ ближайшемъ сеймѣ, казаки и посылаютъ къ королю на настоящій сеймъ своихъ новыхъ посланцевъ С. Яблонскаго и Хр. Крживоблоцкаго съ покорнѣйшей и смиреннѣйшей просьбой, чтобы онъ, сжалившись надъ русскимъ народомъ, терпящимъ обиды, не откладывая уже дѣла дальше, благоволилъ освободить ихъ отъ этихъ обидъ, согласно съ ихъ правами и привиллегіями, данными имъ покойными польскими королями и самимъ нынѣ царствующимъ королемъ.

Въ грамотѣ запорожскаго войска къ королю кратко изложены были и другіе пункты ихъ ходатайства передъ сеймомъ... Небезъизвѣстно королю (писали казаки), что, когда послѣ прошлогодняго проступка казаковъ (возстанія 1630 года) составлялся реэстръ запорожскаго войска, никоимъ образомъ невозможно было опредѣлить его въ шесть тысячъ. Оказалось очень большое количество казаковъ, и притомъ заслуженныхъ, сверхъ этой нормы. Одни изъ нихъ попали въ плѣнъ, неся службу королю, другіе разошлись раньше на Донъ, по рѣчкамъ и другимъ мѣстамъ. Хотя многихъ другихъ казаковъ изъ реэстра и исключили, набралось все-таки однихъ заслуженныхъ казаковъ восемь тысячъ слишкомъ. Тогда же дано было отъ имени короля обѣщаніе присоединить къ старому реэстру еще двѣ тысячи казаковъ. Въ виду того, что королевскаго жалованья въ 60,000 золотыхъ не достаточно для содержанія

запорожскаго войска (его едва хватаетъ на покупку пороха и олова), казаки просили короля сдѣлать прибавку къ ежегодному жалованью запорожскаго войска, назначить дополнительное жалованье для двухъ тысячъ казаковъ.

Другой пунктъ, затронутый въ казацкой грамотѣ, касался казацкихъ выходовъ въ Черное море. Исполняя волю короля и согласно распоряженію коронного гетмана, въ присутствіи его дворянина Загоровскаго, казаки (по словамъ грамоты) отправили было часть войска для сожженія лодокъ и обузданія своеволія (прекращенія выходовъ съ Низу въ Черное море). Но этому помѣшалъ султанъ Мехметъ-Гирей, сынъ татарскаго хана. Онъ вторгнулся въ заднѣпровскія мѣста съ немалымъ числомъ людей и въ отсутствіе казаковъ не мало тамъ причинилъ убытку, такъ что оставшіеся казаки едва успѣли дать обо всемъ этомъ знать коронному гетману... Тѣмъ не менѣе настоящей же весной, если непріятель опять этому не помѣшаетъ, старшій запорожскаго войска съ половиной всего войска рѣшилъ выступить для обузданія своеволія, чтобы не дать королю ни малѣйшаго повода къ неудовольствію... Въ заключеніе грамоты казаки просили короля милостиво выслушать устныя разъясненія ихъ посланцовъ.

Казацкимъ посланцамъ врученъ былъ письменный королевскій отвѣтъ, датированный 6 апрѣля 1632 года. Отвѣтъ данъ былъ по всѣмъ пунктамъ казацкаго ходатайства.

По религіозно-церковному пункту отвѣтъ короля казакамъ сводился къ слѣдующему: Король не желаетъ, чтобы кто-либо въ его царствованіе испытывалъ несправедливое безпокойство изъ-за своей вѣры, но во все это время онъ не получалъ никакихъ извѣстій о томъ, чтобы кому-либо дѣлалась въ ней обида отъ кого-либо. Тѣмъ не менѣе король обѣщалъ написать «преподобному во Христѣ отцу митрополиту и инымъ старшимъ духовнымъ греческой религіи» (т. е. уніатскому митрополиту и епископамъ), чтобы они увѣдомили его, что за причина казацкой жалобы, и чтобы и впредь наблюдали за тѣмъ, чтобы никто не терпѣлъ безправія въ своей вѣрѣ. Впрочемъ (добавлялъ король), не дѣло казаковъ слѣдить за тѣмъ, что дѣлается въ великомъ княжествѣ Литовскомъ, такъ какъ тамошніе обыватели умѣютъ сами разобраться въ томъ, что ихъ касается, и сами, безъ казаковъ, обыкновенно доводятъ до свѣдѣнія короля о томъ, въ чемъ имъ послѣдовала какая-либо обида.

Относительно количества запорожскаго войска королю, по

его словамъ, непріятно было услышать, что казаки безъ разрѣшенія короля и речи-посполитой увеличили его на двѣ тысячи. Воли короля на то не было, чтобы количество запорожскаго войска было увеличено сверхъ установленной нормы его. Напротивъ, когда на прошломъ сеймѣ казацкіе послы указывали на необходимость такого увеличенія, имъ не дано было королемъ рѣшительнаго обѣщанія, и все дѣло отложено было до другого сейма. Но разъ уже это увеличеніе произошло, король въ настоящее время не желаетъ его отмѣнять. Что же касается назначенія жалованья, король не можетъ дать обѣщанія относительно него, потому что у государственныхъ чиновъ не такъ легко было получить разрѣшеніе на это, какъ на дѣло новое, да и кратковременность сейма не дала для этого возможности. На будущемъ сеймѣ король не преминетъ предложить государственнымъ чинамъ увеличить запорожскому войску жалованье и авторитетомъ своимъ поддержитъ просьбу казаковъ, чтобы они охотнѣе впредь служили королю и государству.—На будущемъ же сеймѣ король не приминетъ предложить государственнымъ чинамъ позаботиться объ удовлетвореніи потребностей казаковъ въ артиллеріи.—Король хвалитъ казаковъ за то, что они отправили часть войска въ Запорожье для обузданія тѣхъ казаковъ, которые даютъ поводъ къ нарушенію мира съ непріятелемъ. Король не сомнѣвается въ томъ, что войсковые старшіе, посланные для этого обузданія, употребятъ все стараніе, чтобы и казацкое своеволіе было усмирено, и нарушенія мира не происходило больше, и чтобы всѣ казаки пребывали въ повиновеніи королю и государству.

При чтеніи отвѣта Сигизмунда III запорожскому казачеству невольно обращаетъ на себя вниманіе благосклонно-предупредительное отношеніе его къ нему. По наиболѣе важному и жгучему для казачества вопросу—о восьмитысячномъ количествѣ его Сигизмундъ ограничился лишь легкимъ выговоромъ за самовольное увеличеніе его казаками,—выговоромъ, сдѣланнымъ для формы. На дѣлѣ онъ вполнѣ примирился съ совершившимся фактомъ, и по вполнѣ понятной причинѣ: въ ожидавшейся войнѣ съ Москвою, чѣмъ болѣе было бы казаковъ, тѣмъ было бы лучше. И относительно назначенія жалованья дополнительнымъ двумъ тысячамъ казаковъ даны были Сигизмундомъ вполнѣ успокоительныя обѣщанія. И это вполнѣ понятно: казацкое войско, надлежащимъ образомъ не обезпеченное, не много пользы принесло бы въ войнѣ. Успокоительныя обѣща-

нія даны были Сигизмундомъ III казацкимъ посламъ и относительно артиллеріи... Не стоялъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ общимъ тономъ этихъ успокоительно-предупредительныхъ обѣщаній короля и отвѣтъ Сигизмунда на казацкую просьбу религіозно-церковнаго свойства. Необычно было для Сигизмунда самое обѣщаніе его написать уніатскимъ іерархамъ, съ митр. Рутскимъ во главѣ, чтобы они не дозволяли себѣ незаконныхъ дѣйствій по отношенію къ православнымъ. Хотя отвѣтъ Сигизмунда III по религіозно-церковному вопросу не заключалъ въ себѣ чего-либо положительнаго, реальнаго, но все-таки въ немъ проглядываетъ стремленіе въ уклончивыхъ, многословныхъ выраженіяхъ смягчить по возможности отрицательную сущность отвѣта. Во всякомъ случаѣ для запорожскихъ казаковъ открывалась возможность понять отвѣтъ короля въ благопріятномъ для себя смыслѣ. Лѣтомъ 1632 года, вспоминая этотъ отвѣтъ, казаки писали, что Сигизмундъ III на послѣднемъ сеймѣ своего царствованія «непремѣнно хотѣлъ укротить то, что въ его царствованіе пришло въ замѣшательство среди народовъ, и народъ Русскій, какъ въ его вольностяхъ, такъ и въ его религіи успокоить». Если бы не наступила смерть короля, казаки, по ихъ словамъ, ожидали счастливаго часа, когда и народъ Русскій получитъ утѣшеніе въ своихъ скорбяхъ [28]).

П. Жуковичъ.

---

[28]) Архивъ Юго-Зап. Россіи, ч. III, т. I, 328—329, инструкція казацкимъ посламъ на избирательный сеймъ 1632 года.

Высокопреосвященный Смарагдъ (Крыжановскій), архіепископъ Рязанскій и Зарайскій († 1863, XI, 11)*).

ВСѢМИ подобными мѣрами настраивалась и поддерживалась нормальная жизнь новообращенныхъ приходовъ. Надо было обезпечить ее отъ обратныхъ отпаденій. За этимъ Смарагдъ пристально слѣдилъ, не полагался на простыя сообщенія и всегда требовалъ твердыхъ доказательствъ [379]) «со всѣми обстоятельствами и уликами виновныхъ» [380]), не довѣряя прямо даже оффиціальнымъ рапортамъ [381]). Но слухи о совращеніяхъ уже дошли до Высочайшей власти, и въ половинѣ 1834 г. послѣдовало повелѣніе Государя, «чтобы впредь сего случиться не могло» [382]). Полоцкій владыка вызывалъ совращенныхъ въ Консисторію для дачи увѣщаній [383]) и привлекалъ къ отвѣту мѣстныхъ свя-

---

*) Продолженіе. См. апрѣль.

379) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 35 отъ 11 апрѣля.

380) Ibid. 1834 г. № 32 отъ 30 января.

381) Ibid. 1835 г. № 42 отъ 4 декабря на рапортѣ свящ. Іоанна Щербова объ окрещеніи уніатскими священниками Никитою Довгялло и Иларіономъ Капустинскимъ въ его приходѣ младенца резолюція Смарагда: „Консисторіи сей повидимому малооснователный рапортъ разсмотрѣть". Ibid. 1834 г. № 35 за 12 апрѣля о нехожденіи въ церковь резолюція: „изъ дѣла не видно, чтобы (эти) крестьяне Касперовичевыхъ были присоединены къ православію, а потому и жаловаться нѣтъ на что".

382) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 14, стр. 1—3.

383) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 35 30 апрѣля.

щенниковъ [384]), а о совратителяхъ возбуждалъ вопросъ соотвѣтственно выяснявшихся частнымъ обстоятельствамъ [385]). Вездѣ ближайшимъ средствомъ называется именно увѣщаніе [386]). Важно было наладить отношенія къ уніатамъ и уніатскимъ властямъ; послѣднія являлись невольнымъ препятствіемъ, пока сами не принимали православія и имѣли попеченіе объ уніатскихъ интересахъ, которые должны были защищать. Смарагдъ не всегда входилъ въ эту психологію и иногда видѣлъ упорство или козни тамъ, гдѣ было простое исполненіе прямыхъ обязанностей, не рѣдко даже чисто пассивное, едва-едва не переходившее въ попустительство. Однако, въ общемъ, и здѣсь Смарагдъ мотивировался законностію и нуждами своего православнаго дѣла, не имѣя предубѣжденнаго недоброжелательства ни къ уніатству, ни къ его представителямъ. Посему у него происходили немалыя личныя осложненія, но совсѣмъ не было принципіальной вражды, отъ которой бы могли страдать люди безъ всякихъ реальныхъ поводовъ. А послѣднихъ было весьма довольно, ибо и уніатскія власти не вездѣ обнаруживали необходимую выдержанность, если мы читаемъ о притѣсненіяхъ обращеннымъ изъ уніи даже въ уніатско-митрополитанскомъ имѣніи Струни [387]), гдѣ съ трудомъ можно было добиться закрытія домовой каплицы, обращенной въ приходскую церковь, и нелегко оказалось получить все обезпеченіе для православнаго причта [388]), при чемъ допускались самыя вызывающія выходки [389]), прикрываемыя

---

[384]) Ibid. 1835 г. № 42 отъ 12 февраля.

[385]) Ibid. 1835 г. № 45 отъ 17 января.

[386]) Ibid. 1834 г. № 40 за 21 іюня. См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1836 г., св. 18, д. 190: благочинному Бѣлинскому было предписано „всемѣрно озаботиться изобрѣтеніемъ сколько благопристойныхъ, столько и дѣйствительныхъ мѣръ къ присоединенію въ православіе крестьянъ г. (помѣщика) Ульяновскаго, а съ ними и Долосчанской церкви“; потомъ посланъ былъ туда „опытный въ наученіи іеромонахъ Іоанникій какъ для духовнаго наблюденія за новоприсоединенными и исправленія имъ требъ, такъ и для убѣжденія къ принятію православія остальной части (Долосчанскихъ) прихожанъ“.

[387]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи. 1834 г. № 40 за 6 іюля.

[388]) См. дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 210, стр. 51—60 и 126—127.

[389]) *Смарагдъ* 25 декабря 1833 г. доносилъ кн. Н. Н. Хованскому, что (по докладу казначея Полоцкаго Богоявленскаго монастыря іером. Пафнутія отъ 24 декабря) войтъ бискупскаго имѣнія Струнь Тимоѳей

судами, которые вообще издавна дѣлали всякія «понаровки» въ уніатскомъ вопросѣ во вредъ православію [390]). Наряду съ помѣщиками [391])—участвовало въ агитаціи и уніатское духовенство [392]), самовольно правя службы въ каплицахъ [393]), совершая всякія требы для православныхъ съ поношеніемъ православія [394]), подрывая послѣднее слухами о возстановленіи уніи среди новоприсоединенныхъ [395]) и прямо совращая [396]), захватывая имѣнія [397]) и православныя кладбища [398]). Уніат-

Алексѣевъ въ корчмѣ въ присутствіи крестьянъ „въ отвращеніе ихъ отъ принятія онаго [православія] съ великою дерзостью произносилъ многія хулительныя слова противъ господствующей вѣры“, предупреждая: „кто пріемлетъ Православіе, я тѣхъ буду драть бизуномъ [кнутомъ, ременною плетью], буду класть на соломѣ и поджигать, каковы русскіе ксендзы воры, таковъ ихъ и Архіерей“, при чемъ „далѣе произносилъ на Святительскій Санъ такія поносительныя и срамныя слова, коихъ благоприличіе не дозволяетъ даже выразить на бумагѣ“. Все это подтвердилось на слѣдствіи, но въ судѣ дѣло всячески затягивалось по какимъ-то таинственнымъ вліяніямъ. См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1833 г., св. 21, д. 62, л. 1—33.

[390]) См., напр., у *Пл. Ст. Горючко*, Изъ исторіи возсоединенія уніатовъ въ Бѣлоруссіи въ 1795—1805 годахъ въ „Трудахъ Кіевской Духовной Академіи“ 1902 г., № 6, стр. 191, 198, 208, 211. См. и стр. 550, 410а.

[391]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 45 за 30 января.

[392]) Ibid. 1834 г. № 32 за 29 января на рапортѣ прот. Ремезова о пропагандѣ нѣкоторыхъ ксендзовъ: „Немедленно сообщить Уніатской Консисторіи о сихъ гнусныхъ поступкахъ подвѣдомыхъ ей ксендзовъ, съ требованіемъ безотлагательнаго увѣдомленія о томъ, что̀ оная учинила по прежнему отношенію касательно Гуторовича, Алхимовича и прочихъ симъ подобныхъ возмутителей общаго покоя“. См. также Мнѣнія, отзывы и письма м. *Филарета* по разнымъ вопросамъ за 1821—1867 гг. (Москва 1905), стр. 22 сл.

[393]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 30 за 16 ноября на докладѣ прот. Ремезова.

[394]) См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1837 г., св. 7, д. 164 (но цифра не вполнѣ ясна), л. 1—11 объ уніатскомъ свящ. Клим. Конюшевскомъ (см. выше стр. 455, 350), который повѣнчалъ православную Татьяну Иванову, поносилъ православіе „самыми гнусными словами“, а „въ ектеніяхъ пропускаетъ возношеніе о Всеавгустѣйшей Фамиліи“.

[395]) Такъ, Обольскій уніатскій свящ. Иванъ Рончевскій разносилъ молву, что всѣ присоединенные къ православію чрезъ два мѣсяца опять будутъ обращены въ унію. См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1837 г., св. 7, д. 161, л. 1—22.

[396]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 30 за 16 ноября на рапортѣ прот. І. Копаевича.

[397]) Ibid. 1834 г. № 36 за 4 мая.

[398]) Ibid. 1834 г. № 36 за 8 мая.

ская власть сама обращала вниманіе на подозрительное поведеніе ксендзовъ [399]) и на разстройство новообращенныхъ уніатскими причтами [400]). Нельзя было ручаться, что каплицы будутъ закрыты [401]) или послѣ сего не будутъ насильственно [402]) освобождены отъ наложенныхъ печатей [403]). Даже о Василіи Лужинскомъ было подозрѣніе, что онъ не чуждается совращеній [404]) и поддерживаетъ подозрительныя связи [405]),—и кн. Н. Н. Хованскій, найдя сему «нѣкоторое подтвержденіе», далъ тому строгій репримандъ, чтобы онъ самъ запомнилъ и внушилъ другимъ, что «нѣсть тайна, еже не откроется, по дѣйствію Того, Который испытуетъ сердца и намѣренія» [406]). Съ Уніатскою Консисторіей приходилось объясняться чрезъ генералъ-губернатора [407]). Иногда допускались вызывающія демонстраціи въ такомъ родѣ, что 6 января уніаты устраивали крестный ходъ на З. Двину, при колокольномъ звонѣ католическаго монастыря, вмѣстѣ съ православною процессіей и въ одно мѣсто [408]).

Еще больше противоборства встрѣчалось отъ католиковъ [409]), имѣвшихъ вездѣ своихъ людей, такъ что, напр., въ Невелѣ ничего нельзя было дознать, ибо тамъ «всѣ чиновники Римско-католики и при томъ польско-бѣлорусскаго происхож-

---

[399]) Ibid. 1834 г. № 35 за 30 апрѣля на увѣдомленіи кн. Н. Н. Хованскаго о подозрительномъ поведеніи ксендза Каминскаго.

[400]) Ibid. 1835 г. № 42 за 12 февраля.

[401]) Ibid. 1834 № 35 за 30 апрѣля на увѣдомленіи кн. Н. Н. Хованскаго о сообщеніи Василію Лужинскому насчетъ закрытія филій.

[402]) Не смотря на распоряженіе кн. Н. Н. Хованскаго,—этого не сдѣлано въ им. Ситно, гдѣ помѣщ. Полупёмта держалъ своего безприходнаго ксендза, на что Смарагдъ 11 іюля 1836 г. жаловался генералъ-губернатору П. Н. Дьякову: см. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1837 г., св. 2, д. 153.

[403]) Впрочемъ, *Смарагдъ* писалъ: „какая нужда, что печать повреждена,—лишь бы въ каплицѣ служенія не совершались“ (см. Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 34 за 26 марта).

[404]) Ibid. 1834 г. № 32 за 18 и 23 января.

[405]) См. о связяхъ польско-католическаго агитатора Бѣликовича (см. стр. 550, [417]) съ Лужинскимъ и Игнатовичемъ у *Д. И. Довгялло*, Лепель, стр. 58.

[406]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 5, стр. 1—5.

[407]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 33 за 10 февраля.

[408]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 263, стр. 6.

[409]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 30 за 4 ноября.

денія» [410]); суды же вообще покровительствовали и потворствовали католической (и уніатской) знати [410a]). Естественно, что бывали отпаденія въ католичество не только уніатовъ [411]), но даже православныхъ [412]), а покушенія въ этомъ смыслѣ встрѣчались часто [413]) и всякими наступательными способами [414]). Дворянство самовольно устраивало каплички, чинило насилія надъ священниками [415]), стѣсняло ихъ матеріально [416]), всячески агитировало противъ россійскаго православія [417]) и вообще играло тутъ столь видную

---

[410]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 18, стр. 7 въ отношеніи Смарагда кн. Н. Н. Хованскому отъ 16 января 1836 г.

[410a]) См. о семъ и у *Л. Ѳ. Свидерскаго*, Іоаннъ Красcовскій, стр. 38, 38, 84. Ср. и выше стр. 548, 390.

[411]) См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1837 г., св. 7, д. 172, л. 1—43, откуда видно, что по дѣлу о совращеніи уніатки Іустиніи Чеховичевой (Чеховичъ) въ католичество ксендзомъ Буковскимъ Смарагдъ ничего не могъ добиться.

[412]) См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1834 г., св. 14, д. 98, л. 1—11 насчетъ совращенія какимъ-то ксендзомъ православной мѣщанки Натальи Васютовичъ, о чемъ донесли крестьяне.

[413]) См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1837 г., св. 7, д. 171, л. 1—62 объ агитаціи католическихъ ксендзовъ Обтемперанскаго и Серафимовича къ совращенію православныхъ крестьянъ въ им. Екимань (близъ Полоцка).

[414]) См., напр., въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1837 г., св. 7, д. 181, л. 1—17, что Залосемскій уніатскій храмъ безъ всякаго разрѣшенія перестроенъ поримски, при чемъ погребенные подъ полами перенесены на другое мѣсто, а въ погостѣ Лакушахъ самовольно воздвигнутъ костелъ.

[415]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 37 за 24 іюля.

[416]) Такъ, свящ. Мартирію Бѣлинскому, назначенному въ мѣст. Екимань (близъ Полоцка), помѣщица Бѣликовичева (Бѣликовичъ) отказалась давать землю и ругу, какія предоставлялись прежнему уніатскому причту: см. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1837 г. по описи, св. 2, д. 145, л. 1—57. Ср. къ сему у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 145, 2.

[417]) Достаточно здѣсь указать на извѣстнаго въ этомъ отношеніи Полоцкаго предводителя дворянства Люд. Бѣликовича, о которомъ *Смарагдъ* еще 18 декабря 1833 г. писалъ кн. Н. Н. Хованскому, что онъ „принимаетъ отъ крестьянъ, уніатскаго исповѣданія, просьбы по предмету Вѣры и обнадеживаетъ, что будетъ куда-то писать въ защиту уніи“, почему „простой народъ думаетъ, что 20-лѣтній Бѣликовичъ и въ самомъ дѣлѣ всѣмъ можетъ ворочать по своему произволу“; вообще Смарагдъ „слышалъ часто о дерзкихъ его отзывахъ касательно обращенія уніатовъ и о рѣшительныхъ его сужденіяхъ въ обществахъ о предметахъ,

роль [418]), что была нужда отсылать къ указу 22 апрѣля 1794 г. объ уголовной преступности подобныхъ дѣйствій [419]). Эти вліятельныя лица часто поддерживали, развивали и организовали энергичную агитацію противъ православія [420]), пользуясь

вовсе до него не относящихся, и видѣлъ на опытѣ явныя его покушенія противъ распространенія въ краѣ Господствующей Церкви“ (см. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1833 г., св. 21, д. 61). Конечно, въ виду такого modus agendi Смарагдъ 10 апрѣля 1834 г. частно просилъ военнаго уѣзднаго начальника подполковника Александра Аѳанасьевича Агатонова послѣдить за Бѣликовичемъ (ibid. 1834 г., св. 3, д. 3). См. и выше стр. 312, 92. 317, 126.

[418]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 70, стр. 1—6.

[419]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 454, стр. 1—17.

[420]) Въ мѣст. Ушачь, Велижскаго у., возсоединенномъ въ декабрѣ 1834 г., произошли потомъ осложненія. но имъ энергически содѣйствовали графы Плятеры, при чемъ графиня нарочно пріѣзжала туда, раздавала своимъ крестьянамъ шкаплеры [т. е. skaplerz, скапуляріи—нарамникъ, наплечникъ, два кусочка освященной матеріи и перевязанной лентою, для ношенія на шеѣ, вообще суконные квадратные лоскутки съ изображеніями имени Іисуса Христа и Пресв. Богородицы, креста, святыхъ и съ вышитыми словами молитвъ; шкаплеры въ народѣ получали силу и значеніе своего рода амулетовъ: *П. П. Дубровскій*, Словарь польскаго и русскаго языка, ч. I, Варшава 1876, стр. 647; о. *Н. Д. Извѣковъ*, Историческій очеркъ состоянія Православной Церкви въ Литовской епархіи за время съ 1839—1899 г., Москва 1899, стр. 276, 1] и приказывала твердо держаться уніи. Въ виду такихъ явленій Смарагдъ распорядился „своей Консисторіи составить краткую записку о всѣхъ противозаконныхъ поступкахъ помѣщиковъ, управителей, ксендзовъ и прочихъ, кои... разными способами волнуютъ и отвлекаютъ ихъ (Ушачскихъ крестьянъ) отъ хожденія въ православную церковь и исправленія требъ у православнаго духовенства“, а тамошнему свящ. Шавельскому внушалось вести дневную запись о всѣхъ подобныхъ противодѣйствіяхъ (см. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1836 г., св. 9, д. 20, л. 1—150). 20 августа 1836 г. Смарагдъ—согласно донесенію свящ. Дубровскаго—докладывалъ генералъ-губернатору П. Н. Дьякову, что „по Езерійскому (нынѣ Езерищенскому) многолюднѣйшему и пространнѣйшему старостству всѣ управители, будучи римско-католиками, не только не содѣйствуютъ, но паче противодѣйствуютъ въ выполненіи крестьянами христіанскаго долга (исповѣди и причащенія). Наипаче же управитель Руднянскаго фольварка Досарда отличается своею неблагорасположенностью къ православію: ибо 16 іюля неподлежаще билъ церковнаго старосту... и жестоко наказывалъ шестерыхъ крестьянъ... за то, что они собирались въ церковь къ исповѣди, и за сію же вину наказалъ волостного старосту Никифора Семенова, приговаривая, что сперва онъ Досарда дастъ имъ крестьянамъ лучшее причастіе, а потомъ уже священники“; гражданское слѣдствіе подтвердило эти факты (ibid. 1835 г., св. 18, д. 198, л. 1—58). См. и стр. 568.

своею матеріально-экономическою силой [421]) и непосредственно и чрезъ арендаторовъ католиковъ [422]). Католическое духовенство не всегда внушало вѣру къ своей политической благо-

---

[421]) Въ виду сего Смарагдъ хлопоталъ, чтобы „при удобномъ случаѣ, когда всѣ казенныя имѣнія по Витебской губерніи отдаются на 12 лѣтъ въ аренду, обращено было особенное вниманіе на истребленіе польскаго духа между казенными крестьянами; а это не иначе можетъ быть, какъ чрезъ отдачу тѣхъ имѣній въ руки арендаторовъ православныхъ" (см. письмо С. Д. Нечаеву отъ 7 февраля 1835 г. у о. *Г. И. Шавельскаго,* Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 34). Ходатайствуя о семъ, Смарагдъ 20 января 1835 г. обращается къ кн. Н. Н. Хованскому: „къ невозможному никого обязывать не можно; по крайней мѣрѣ соблаговолите, М. Г., представивъ кому слѣдуетъ всю важность настоящаго предмета, дать въ семъ случаѣ елико возможно ощутительнѣйшій перевѣсъ въ пользу нашего русскаго православія"; 12 марта 1836 г. онъ проситъ объ арендѣ им. Станиславово (въ Полоцкомъ у.) для Ивана Соколова, а 30 марта о томъ же по имѣнію Струнь для Луки Ульяшенки. Напротивъ, православныхъ и даже лютеранъ всячески отстраняли католики. Такъ, „при бывшихъ въ Витебской Казенной Палатѣ на казенныя имѣнія торгахъ" „польскій помѣщикъ г. Подвинскій единственно изъ фанатизма и чтобы не допустить исповѣдниковъ Грекороссійскаго или Евангелическаго исповѣданія до взятія въ (12 лѣтнюю) аренду имѣнія (Спасъ и Юревичи въ Полоцкомъ у.), *вѣроятно по наущенію цѣлаго общества здѣшнихъ Бѣлорусскихъ помѣщиковъ* наддалъ (къ прежней цѣнѣ 8.500 руб.) еще 1.700 руб., не смотря на то, что не имѣетъ благонадежныхъ залоговъ", дабы отвести повѣреннаго барона Корфа, Динабургскаго купца лютеранина Ивана Кранихфельда (ср. выше стр. 310, 67), за котораго 18 апрѣля 1835 г. и ходатайствуетъ Смарагдъ предъ кн. Н. Н. Хованскимъ (см. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1837 г. по описи, св. 2, д. 148, л. 1—70).

[422]) Такъ, Смарагдъ 3 января 1836 г. пишетъ губернатору Н. И. Шредеру, что уніаты крестьяне казеннаго имѣнія Чемесъ (въ Полоцкомъ у.) „лично взошли къ нему съ прошеніемъ" о желаніи принять православіе, „но по сіе время удерживаются отъ торжественнаго изъявленія онаго арендаторомъ Чемесскаго имѣнія католикомъ Мисуною и соединеннымъ съ нимъ связями,—къ изнурительному отягощенію ихъ тяжкими работами въ пользу арендатора сверхъ назначенныхъ въ контрактѣ,—старостою Никифоромъ Кирилловымъ. Первый изъ нихъ, узнавъ о намѣреніи всей волости обратиться въ православіе, самыми жестокими словами бранилъ одного изъ крестьянъ Петра Семенова, называя его схизматикомъ, жидомъ и бунтовщикомъ, угрожая содрать кожу, если онъ осмѣлится самъ поступить и соглашать другихъ къ православію. А другой староста Кирилловъ даже осмѣлился тяжко побить выборнаго Петра Ѳеодорова, чтобы отклонить отъ присоединенія и устрашить этимъ примѣромъ прочихъ крестьянъ, желающихъ присоединиться". См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1836 г., св. 3, д. 3, л. 1—24.

надежности [423]). Его религiозная пропаганда проявлялась въ самыхъ разнообразныхъ формахъ: крестили въ католическую вѣру дѣтей отъ смѣшанныхъ браковъ [424]), которые однако приходилось допускать [425]); вліяли на служащихъ при костелахъ уніатовъ [426]); служили молебны о покореніи папѣ всѣхъ церквей [427]); завлекали женщинъ въ католичество путемъ плотскихъ связей [428]); совершали самовольныя служенія въ каплицахъ съ цѣлями совращенія [429]); поощряли простолюдиновъ порицать православіе [430]); выставляли на видъ икону Богоматери съ пробитымъ сердцемъ [431]), или затѣвали спеціальныя импонирующія процессіи съ рѣзною статуей Христа въ ростъ и съ прицѣпленными волосами на головѣ, возбуждая католиковъ и уніатовъ и увлекая даже православныхъ [432]). Эти мелкіе факты были обнаруженіемъ упорнаго настроенія и служили осуществленію систематическаго похода. Посему Смарагдъ старался привлекать ихъ въ свою компетенцію и ставилъ себѣ въ «непремѣнный долгъ входить въ посредство» по гражданскому производству подобныхъ частныхъ дѣлъ [433]).

Ближайшими виновниками всѣхъ этихъ осложненій являлись, конечно, католическіе ксендзы, уніатскіе же были до того

---

[423]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 164, стр. 1—6; 1835 г. № 18, стр. 6—7; Настольный реэстръ 1833 г. № 29 за 23 октября.

[424]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 27 отъ 4 августа.

[425]) Ibid. 1833 г. № 29 за 17 октября: повѣнчаніе православнаго на католичкѣ разрѣшается со внушеніемъ священнику „употребить кроткія и благоразумныя мѣры..., чтобы и невѣста присоединилась къ святой церкви нашей“.

[426]) Ibid. 1833 г. № 27 за 5 августа.

[427]) Ibid. 1833 г. № 29 за 5 октября.

[428]) Ibid. 1834 г. № 32 отъ 18 января.

[429]) Ibid. 1834 г. № 40 за 18 іюня.

[430]) Ibid. 1834 г. № 40 за 23 іюля.

[431]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 11, стр. 1.

[432]) См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1837 г., св. 7, д. 154 л. 1—45, гдѣ кн. Н. Н. Хованскій сообщаетъ 3 апрѣля 1835 г. Смарагду, что ксендзамъ предписано служить по римскому обряду безъ нововведеній, а гражданскому губернатору произвести слѣдствіе и вообще держать „бдительный надзоръ за дѣйствіями ксендзовъ и другихъ лицъ, могущихъ имѣть вліяніе на народъ, не будутъ ли они по случаю сдѣланнаго воспрещенія смущать и волновать народъ“.

[433]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 33 за 5 февраля о повѣнчаніи ксендзомъ Шимановскимъ незаконнаго брака съ несовершеннолѣтнею православною дѣвицей.

неудобны, что одна епархія старалась сбыть ихъ въ другую [434]). На первыхъ порахъ обращалось немного изъ членовъ уніатскаго духовенства, хотя рекомендовалось внушать имъ, что «прежнія ихъ выгоды останутся при нихъ ненарушимы и по присоединеніи, а въ нуждахъ найдутъ они особую помощь и покровительство и въ Православномъ Начальствѣ Духовномъ, и въ благопопечительномъ Правительствѣ» [435]). Но бывало, что уніатскіе священники фанатически предавали принявшихъ «благочестіе» дерзкимъ проклятіямъ, публичными рѣчами на польскомъ языкѣ въ церквахъ и каплицахъ укореняли въ народѣ вражду противъ Россіи и Грекороссійской вѣры, яко бы она—ересь и будто русскіе, обращая уніатскія церкви въ православныя, колютъ и выбрасываютъ образà, ставятъ своихъ «боговъ» и тѣмъ ниспровергаютъ святыню съ похуленіемъ [436]). Доходило даже до того, что уніатскіе іереи въ проповѣдяхъ обзывали православіе глупою вѣрой и приглашали прихожанъ бить православныхъ священниковъ—миссіонеровъ кольями [437]), объявляя ихъ «бѣглыми, бродягами, разстригами, извѣстными одному черту» и разстраивая налаженныя обращенія [438]). Они прямо отказывались повиноваться какому-либо начальству и, признавая надъ собою власть сочувствующихъ помѣщиковъ, вызывающе поносили православную церковь и св. вѣру «чертовскою» [439]). Присутствіе ихъ среди пра-

---

[434]) См. дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 22, стр. 1—4 о томъ, какъ архіеп. Могилевскій Гавріилъ хотѣлъ передать въ Полоцкую епархію поднадзорнаго уніатскаго попа Антона Штиборскаго, а Смарагдъ резонно отказывался принять къ себѣ, находя лучшимъ помѣстить его въ одномъ изъ тѣхъ монастырей, кои граничатъ съ населеніемъ людей православнаго грекороссійскаго исповѣданія.

[435]) См. Мнѣнія, отзывы и письма м. *Филарета* по разнымъ вопросамъ за 1821—1867 гг. (Москва 1905), стр. 29.

[436]) См. у м. *Филарета* ibid., стр. 23.

[437]) См. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 187.

[438]) Такъ обзывалъ уніатскій свящ. Яновичъ прот. Ремезова, который былъ посланъ къ Селищенскимъ уніатамъ, давшимъ подписку ассессору Казенной Палаты Бабичу перейти въ православіе; агитація достигла того, что они отказывались потомъ отъ своего намѣренія, ибо бабы ихъ за это ругаютъ, ребята плачутъ, а сосѣди высмѣиваютъ (см. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1833 г., св. 21, д. 48, л. 1—64).

[439]) Такъ дѣйствовалъ—при помощи помѣщика Піоро—Долгопольскій уніатскій попъ Яновичъ, не дававшій назначенному туда православному

вославныхъ всегда было вредно для православія [440]). Смарагдъ принималъ мѣры и хлопоталъ объ устраненіи отъ агитаціи по своимъ мѣстамъ упорствующихъ членовъ уніатскаго [441]) и католическаго духовенства [442]). Въ этомъ отношеніи его неослабная энергія объ укрощеніи ревности и о выселеніи уніатскихъ іереевъ и клириковъ была настойчива [443]), однако не

свящ. Дьяконову даже засѣвать землю. См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1836 г., св. 18, д. 184, л. 1—72.

[440]) Долосчанская церковь была отчислена къ присоединеннымъ крестьянамъ имѣнія Непадовичъ, но уніатскій священникъ Григорій Заблоцкій устроилъ филію, служилъ въ ней и смущалъ крестьянъ, вызвалъ большую агитацію, при чемъ выгнанный со службы губ. секр. Лятковскій подалъ въ Полоцкую Уніатскую Консисторію подложное прошеніе отъ имени прихожанъ, подписавшись А. Доброжанскимъ, а Себежскій исправникъ Бошнякъ и засѣдатель Кавецкій поддерживали эту сторону изъ угожденія польскому панству. Дѣло осложнялось тѣмъ болѣе, что—по свидѣтельству Смарагда—были допущены здѣсь благочиннымъ Бѣлинскимъ излишняя поспѣшность, нѣкоторая бестактность и пожалуй, формальная незаконность при обращеніи (не съ назначеннымъ отъ гражданскаго начальства депутатомъ, а самолично приглашеннымъ). См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1836 г., св. 18, д. 190, л. 1—279.

[441]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 30 за 16 ноября на рапортѣ прот. Іоанна Копаевича: „немедленно отнестись отъ меня къ Генералъ-Губернатору о высылкѣ изъ новоприсоединенныхъ приходовъ уніатскихъ ксендзовъ". 1834 г. № 32 за 25 января о высылкѣ уніатскаго дьячка Савицкаго.

[442]) См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1833 г., св. 21, д. 45, л. 1—18 съ отношеніями Смарагда кн. Н. Н. Хованскому о Давидѣ Лукашевичѣ (будучи Псковскимъ уніатскимъ священникомъ онъ, не смотря на дальнее разстояніе, выѣзжалъ въ Еменецкій фольваркъ графа Соллогуба и здѣсь утверждалъ прихожанъ въ уніатствѣ „простонародными и нелѣпыми своими казаньями", привлекая ими даже православныхъ прихожанъ близъ лежащей Заверужской Покровской церкви), о совершеніи уніатскими іереями Борщевскимъ и Туткевичемъ литургіи, а первымъ потомъ и погребенія надъ православнымъ, объ отдачѣ подъ судъ за совратительство православныхъ въ унію ксендза Рынчевскаго, отправлявшаго для нихъ требы и таинства, какъ это ibid. 1833 г. (по описи 1834 г.), св. 1, д. 32, л. 1—68 удостовѣряется для Городецкихъ (нынѣ Городокскихъ) уніатскихъ священниковъ и ibid. 1833 г. (по описи 1834 г.), св. 1, д. 36, л. 1—25 для многихъ въ Себежскомъ уѣздѣ.

[443]) См. еще въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1833 г., св. 20, д. 134, л. 1—9 о выселеніи изъ села Лемницъ, по состоявшемся присоединеніи прихожанъ къ православію, уніатскаго свящ. Іоанна Заблоцкаго за пропаганду; 1833 г., св. 20, д. 133, л. 1—4 о выведеніи изъ погоста Соина уніатскаго свящ. Іосафата Тыволовича за будированіе новоприсо-

переходила въ жестокость къ лицамъ, нужды которыхъ уважались и удовлетворялись [444]). Но послѣ такихъ выселеній открылись новыя опасности. Создались бродячіе источники возбуждающаго недовольства и безконтрольной агитаціи [445]), крайне вредныхъ для православной миссіи [446]). О прекращеніи сего заботилась прежде всего гражданская власть, а Смарагдъ шелъ ей навстрѣчу приказами [447]) своему духовенству о содѣйствіи и увѣдомленіемъ ея о праздношатающихся [448]), соображаясь при обращеніи уніатскихъ приходовъ съ послѣдовавшими свыше распоряженіями, чтобы уніатскихъ безмѣстныхъ священниковъ переводить на новые приходы подальше отъ присоединенныхъ и отобранныхъ у нихъ и вообще давать имъ возможность и средства къ содержанію [449]).

единенныхъ; 1833 г., св. 21, д. 56, л. 1—39 тоже объ уніатскомъ свящ. Довгялло (не переходившемъ въ назначенный ему приходъ, а на прежнемъ совершавшемъ для православныхъ требы и таинства), дьячкѣ Слонимскомъ и пономарѣ Короткевичѣ, уніатскомъ свящ. Клодницкомъ (къ соблазну православныхъ занимавшемся стрѣляньемъ и псовой охотой) и уніатскомъ свящ. Григоровичѣ (распространявшемъ слухи, будто ему дали указъ—присоединенныхъ изъ уніи снова возвращать въ нее).

[444]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 89: противнику присоединеній уніатскому священнику Мирскому, потерявшему свой приходъ, Смарагдъ выхлопоталъ сначала 200 руб. пособія, а потомъ другой приходъ. А извѣстнаго бѣдокура Довгялло самъ Смарагдъ 13 ноября 1835 г. аттестуетъ предъ кн. Н. Н. Хованскимъ, что онъ „служитъ исправно по Московскому Служебнику и вообще заглаждаетъ прежде бывшіе свои поступки“ (см. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1834 г., св. 3, д. 3). Деканъ Хруцкій наѣзжалъ въ присоединенный Долысскій приходъ и многихъ совращалъ обратно въ унію, за что подлежалъ отвѣтственности, но Смарагдъ потомъ писалъ 29 сентября 1835 г. кн. Н. Н. Хованскому, что „согласенъ оставить оное дѣло безъ дальнѣйшаго преслѣдованія дек. Хруцкаго“, такъ какъ Долысскій приходъ „нынѣ совершенно спокоенъ и твердо содержитъ... грекороссійскую вѣру“ (ibid. 1837 г., св. 7, д. 166, л. 1—55).

[445]) См. Мнѣнія, отзывы и письма м. *Филарета* по разнымъ вопросамъ за 1821—1867 гг. (Москва 1905), стр. 23—24.

[446]) О вредномъ вліяніи безмѣстныхъ вдовыхъ священниковъ уніатскихъ, повсюду разсыпавшихся съ пропагандою противъ возсоединенія, см. и у † проф. *М. О. Кояловича* на стр. 324.

[447]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 26 отъ 19 іюля.

[448]) Ibid. 1834 г. № 34 за 20 марта.

[449]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 234, стр. 1—2, гдѣ резолюція Смарагда отъ 8 іюня на отношеніи кн. Н. Н. Хованскаго объ указанныхъ мѣропріятіяхъ.

Здѣсь право и сила были на сторонѣ православной іерархіи, но Смарагдъ не злоупотреблялъ ими сверхъ опредѣленныхъ закономъ границъ. Разумѣется, онъ не могъ потворствовать совращеніямъ и требовалъ для нихъ уголовнаго суда по указу 22 апрѣля 1794 г. [450]), заповѣдуя напередъ православному духовенству «всячески возвращать своихъ овецъ, заблудившихся въ иновѣріе» [451]),—опять же согласно требованію закона, ибо по указу 8 августа 1810 г. могли оставаться въ католичествѣ только перешедшіе въ него до 1798 года [452]). Тѣмъ не менѣе не допускалось намѣренныхъ обостреній,—и Смарагдъ запрещалъ «называть въ форменныхъ бумагахъ католическую религію заблужденіемъ, хотя она и дѣйствительно такова» [453]), а католическія вещи дозволилъ передать изъ каѳедральнаго собора католикамъ [454]). Въ собственную область католичества Смарагдъ не вторгался, не дѣлалъ въ ней большихъ завоеваній [455]) и лишь принималъ обращающихся [456]), поскольку искренность ихъ часто была сомнительна [457]).

Мы видимъ, что въ отношеніи къ католическому иновѣрію Полоцкій архипастырь примѣнялъ только мѣры охраненія отъ его соблазновъ своего православнаго стада. Тоже начало про-

---

[450]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 42 отъ 25 января по рапорту свящ. Іоанна Щербова о помѣщикѣ Погоскомъ и помѣщицѣ Марцинкевичевой о совращеніи ими своихъ крестьянъ.

[451]) Ibid. 1835 г. № 44 отъ 18 іюня резолюція на рапортѣ свящ. Лавровскаго.

[452]) См. о семъ у о. *Г. И. Шавельскаго,* Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 367.

[453]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 45 отъ 11 марта на рапортѣ свящ. Исидора Кнышевскаго.

[454]) Ibid. 1836 г. № 48 отъ 7 марта на рапортѣ прот. Копаевича.

[455]) См. цифры выше на стр. 450—451 и ср. 569.

[456]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 45 отъ 30 января: Смарагдъ разрѣшаетъ Виленскому архимандриту Платону присоединить къ православной церкви двухъ бернардиновъ, испытавъ образъ ихъ мыслей и научивъ православнымъ догматамъ, буде они не состоятъ подъ судомъ и отвѣтственностію въ испорченной нравственности, а вообще обязываетъ руководствоваться указомъ 26 апрѣля 1830 г., копію котораго препровождаетъ.

[457]) Обращенія въ православіе ксендзовъ и послѣ часто бывали неискренни, о чемъ см. у о. *Н. Д. Извѣкова,* Историческій очеркъ состоянія Православной Церкви въ Литовской епархіи съ 1839—1889 г., стр. 298—299.

ходило и въ дѣйствіяхъ касательно распространеннаго тамъ раскола [458]). Въ послѣдній совращено было въ краѣ великое множество православныхъ [459]), не исключая интеллигентныхъ лицъ [460]), какъ и теперь даже въ одной Витебской губерніи насчитывается до 120 тысячъ раскольниковъ [461]). Они, пользуясь всякими связями и поблажками, сами переходили въ наступленіе, стараясь похищать православныхъ овецъ. У нихъ чувствовалась сила, если простая раскольница осмѣливалась поносить православную вѣру [462]). По поводу раскольнической пропаганды Смарагдъ предписывалъ «строжайше наблюдать, чтобъ... всѣ плутни раскольниковъ открыты были» [463]). Ему было вредно не только происходившее такимъ путемъ существенное умаленіе его паствы [464]), но и увеличеніе раскола хотя бы за счетъ католиковъ, ибо «совращеніемъ людей изъ какой бы то ни было вѣры въ раскольническую ересь сія пагубная ересь умножается и утверждается—вопреки пользамъ православной Грекороссійской вѣры» [465]). Въ этой области Смарагдъ собственно же-

---

[458]) Ср. къ сему въ брошюрѣ († о. *Вас. Ив. Волкова*), Свѣдѣнія о началѣ, распространеніи и раздѣленіи раскола и о расколѣ въ Витебской губерніи (безъ даты), стр. 47—85.

[459]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. безъ №-ра „о противозаконномъ устроеніи раскольническихъ моленныхъ въ селеніяхъ Рѣжицкаго уѣзда Пудеревѣ, Гурилишкахъ, Скальгаминкахъ и Карпушинѣ" (изъ общаго количества 222 страницъ къ Смарагдскому времени относятся 1—97 стр., на 98-й уже резолюція Исидора; дѣло окончилось въ 1851 г.) въ отношеніи Смарагда оберъ-прокурору Н. А. Пратасову отъ 20 августа 1836 г.

[460]) См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1834 г., св. 23, д. 48, л. 1—5 о совращеніи въ расколъ какого-то капитана, называемаго то Митрофановымъ, то Меньшовымъ.

[461]) Уже по этому вполнѣ очевидна сила раскола въ краѣ, если въ 1866 г. раскольниковъ въ Витебской губерніи было только 52.640 душъ, о чемъ см. у † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни III (Св.-Тр. Сергіева Лавра 1901), стр. 528.

[462]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 46 отъ 11 іюля.

[463]) Ibid. 1834 г. № 40 отъ 29 октября.

[464]) Цитованное (въ прим. 459) дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. безъ №-ра въ отношеніи Смарагда Н. И. Шредеру отъ 25 апрѣля 1836 г.

[465]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г., № 184 (стр. 1—3) и въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1836 г., св. 16, д. 134, л. 1—8 въ отношеніи Смарагда отъ 25 іюля 1836 г. генералъ-губернатору П. Н. Дьякову о совращеніи въ расколъ дѣвицы Агаѳьи, дочери католика дворянина Фел. Ант. Лякетуновичъ,—по жалобѣ на сіе послѣдняго.

лалъ лишь «обуздать дерзость пагубной ереси, выходящей за свои предѣлы» [466]), а разъ послѣдніе нарушались, — онъ и самъ проникалъ туда въ интересахъ охранительныхъ и миссіонерскихъ. Для него это были «единоплеменные и даже единовѣрные братья, согрѣшающіе въ невѣжественномъ упорствѣ», и онъ молился, чтобы «Господь нашъ Іисусъ Христосъ Самъ отверзъ имъ дверь спасенія». Для сего рекомендовалось «настоятельнѣйше внушать и предлагать симъ заблудшимъ людямъ, не согласятся ли они безъ дальнѣйшихъ хлопотъ принять правильно рукоположенныхъ священниковъ, коихъ можно будетъ избрать изъ ихъ же собратій; и тогда часовни, подлежащія нынѣ къ уничтоженію, будутъ для нихъ же обращены въ благословенныя церкви, въ коихъ они могли бы соблюдать свое мнимое старообрядчество безъ всякаго по возможности измѣненія» [467]). Духовныя лица должны были «кратко и благоразумно соглашать заблуждающихъ на посвященіе, чрезъ кого слѣдуетъ, часовень въ благословенныя церкви» [468]) и «употреблять пристойныя поучительныя мѣры къ принятію раскольниками если не православія, то по крайней мѣрѣ единовѣрства» [469]). Искусственныя средства не поощрялись. Напр., слишкомъ пылкіе миссіонеры проектировали напередъ воздвигать православные храмы въ раскольническихъ мѣстностяхъ, дабы этимъ привлекать въ православіе. Одному изъ такихъ ревнителей Смарагдъ писалъ: «Устроять церкви, когда нѣтъ еще въ виду прихожанъ, я почитаю неумѣстнымъ, ибо сперва нужно пріобрѣсть себѣ раскольниковъ, а церкви сами по себѣ устроятся, иждивеніемъ ли то прихожанъ, или помѣщиковъ, или даже казною, которая, конечно, отпущена будетъ, — только бы раскольники обращались къ правовѣрію» [470]).

---

[466]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. безъ №-ра (см. стр. 558,[460]) въ отношеніи Смарагда Н. И. Шредеру отъ 25 апрѣля 1836 г. Нужно замѣтить, что раскольниковъ наиболѣе было именно въ Рѣжицкомъ и Динабургскомъ уѣздахъ, для чего см. у † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни III, стр. 529.

[467]) Ibid. въ собственноручномъ отношеніи *Смарагда* генералъ-губернатору П. Н. Дьякову отъ 28 іюня 1836 г.

[468]) Ibid. въ собственноручномъ письмѣ *Смарагда* свящ. Лукіанову отъ 28 іюля 1836 г.

[469]) Ibid. въ резолюціи *Смарагда* 15 августа 1836 г. на отношеніи къ нему генералъ-губернатора П. Н. Дьякова отъ 9 августа.

[470]) Ibid. въ письмѣ *Смарагда* о. Лукьянову отъ 12 августа 1836 г.

Но архіепископъ понималъ значеніе подобныхъ средствъ и употреблялъ ихъ въ подходящихъ случаяхъ, когда православныя церкви, питая мѣстныя нужды, дѣйствительно могли служить къ привлеченію раскольническаго населенія[470a]). Наряду съ этимъ Смарагду желалось принимать мѣры къ «конечному уничтоженію раскола»—въ надеждѣ, что если «поучительно дѣйствовать на раскольниковъ», то «необходимо потрясется пагубный расколъ не только въ Рѣжицкомъ, но и въ сосѣдственномъ Динабургскомъ и Люцинскомъ уѣздахъ, а чрезъ сіе сдѣлается начало къ обращенію и прочихъ раскольниковъ, по всей Витебской губерніи во множествѣ разсѣянныхъ» [471]). Это были слишкомъ оптимистическія надежды, однако употреблялись всѣ усилія къ ихъ осуществленію путемъ обращенія раскольниковъ если не въ «благочестіе», то, по крайней мѣрѣ, въ единовѣрчество [472]). Въ этомъ послѣднемъ отношеніи Смарагдъ достигалъ того, что иные раскольники «очень полюбили наше (православное) богослуженіе по старопечатнымъ книгамъ» [473]), старообрядцы же «казеннаго вѣдомства» Помихельсоновскаго имѣнія фольварковъ Колошина и Лысогорья, Невельскаго уѣзда, сами просили «дать имъ постояннаго Греко-Россійскаго священника, умѣющаго служить по старопечатнымъ книгамъ, и раскольничью моленную ихъ обратить въ благословенную церковь» [474]). Большихъ результатовъ не послѣдовало, но причина сему была не въ слабости и недостаткѣ энергіи Смарагда, а въ непреодолимой затруднительности самаго дѣла, для котораго не было ни подготовленныхъ духовныхъ исполнителей [475]),

---

[470a]) Такъ, при Смарагдѣ православныя церкви въ Ново-Александровскѣ (прежде мѣст. Езероссы) и въ упраздненномъ городѣ Видзахъ содержались, а въ селеніи Дегуцяхъ таковая предполагалась (—но сего Синодъ не утвердилъ—) именно для привлеченія и обращенія раскольниковъ. См. въ Синодальномъ Архивѣ д. № 160.

[471]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. безъ №-ра (см. стр. 558, 459) въ письмѣ *Смарагда* о. Лукіанову отъ 12 августа 1836 г. и въ отношеніи его генералъ-губернатору П. Н. Дьяконову отъ 28 іюля.

[472]) См. письмо *Смарагда* неизвѣстному лицу изъ гражданскаго начальства отъ 10 мая 1835 г. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1834 г., св. 15, д. 105.

[473]) См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1834 г., св. 15, д. 105.

[474]) См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1836 г., св. 19, д. 47 по поводу убійства дьячка К. Лузгина.

[475]) Лишь нѣсколько священниковъ-миссіонеровъ (напр., о. Лукьяновъ) было командировано въ Полоцкую епархію изъ великороссійскихъ

ни преданныхъ свѣтскихъ помощниковъ. Расколъ находилъ покровительство и послабленія, при чемъ гражданская власть относилась формально и холодно къ запросамъ духовной, а обѣ онѣ въ статистикѣ раскольниковъ собственно стремились контролировать другъ друга и взаимно не довѣряли, хотя наружно показывали солидарность. Мѣстные правительственные органы либо затягивали дѣла, либо потворствовали. Такъ, Невельскій земскій судъ не хотѣлъ командировать своего чиновника, почему, посланный для обращенія раскольниковъ дер. Лугина, свящ. Орловъ сидѣлъ въ Невелѣ напрасно [476]), члены же Рѣжицкаго земскаго суда «дѣйствовали фальшиво» [477]). Частные факты таковы. Раскольническій наставникъ Аѳанасьевъ, будучи совратителемъ, отправленъ въ Полоцкъ съ «видимою поблажкой» безъ предосторожностей, узаконенныхъ тогда для подобныхъ лицъ [478]), и содержавшіеся въ Невельской тюрьмѣ за распространеніе раскольнической ереси наставники кр. Ѳеодосей (Матвей) Сотниковъ и мѣщ. Самуйло Карпель выпускались оттуда вслѣдствіе «понаровки» Невельской градской и земской полиціи [479]). Все это «служило къ вящшему умноженію совращеній изъ православія въ расколъ, и такъ уже до невѣроятности распространившійся по Невельскому уѣзду и по всей Витебской губерніи», а «учрежденную въ г. Нев(е)лѣ, по распоряженію Епархіальнаго Начальства, коммиссію лишало всякой возможности обращать къ православію присылаемыхъ въ оную, по распоряженію земской полиціи, совратившихся изъ православія въ раскольническую ересь» [480]). Вообще раскольническіе наставники занимались пропагандою среди православныхъ довольно открыто и успѣшно [481]),—и преслѣдованіе ихъ

губерній: см. у *Фл. К. Смирнова,* Виленскій Свято-Духовъ монастырь, стр. 299,1. См. и ниже на стр. 568.

[476]) См. въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1834 г., св. 15, д. 105, л. 2.

[477]) См. ibid. 1836 г., св. 16, д. 134.

[478]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 48 отъ 21 марта.

[479]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 149, стр. 1—6; Витебскій Губернскій Архивъ 1836 г., св. 7, д. 16, л. 1—186.

[480]) О Карпелѣ см. и у † о. *В. И. Волкова,* Свѣдѣнія о началѣ, распространеніи и раздѣленіи раскола и о расколѣ въ Витебской губерніи, стр. 78.

[481]) См. и у *Фл. К. Смирнова,* Виленскій Свято-Духовъ монастырь, стр. 299.

затягивалось въ длиннѣйшую проволочку [482]). По поводу совращенія въ расколъ католички Лякетунович Смарагдъ ходатайствуетъ у генералъ-губернатора П. Н. Дьякова не поручать этого дѣла Рѣжицкому земскому суду, ибо онъ «повидимому дѣлаетъ раскольникамъ законопреступныя понаровки» [483]), а послѣ прибавляетъ категорически, что «чиновники его замѣшаны въ законопреступномъ потворствѣ раскольникамъ» [484]). Характерны ближайшія подробности нѣкоторыхъ случаевъ. Смарагдъ получаетъ свѣдѣнія о корыстолюбивомъ попустительствѣ священника Нипоровскаго прихода Аѳанасія Лузгина мѣстнымъ раскольникамъ, выстроившимъ и освятившимъ моленную, и проситъ генералъ-губернатора привлечь къ разсмотрѣнію бывшаго тамъ полковника Петра Васильевича Макарова. П. Н. Дьяковъ согласился, но Макаровъ ограничился формальнымъ допросомъ двухъ лицъ и передалъ все исправнику Корсаку, хотя этотъ и самъ замѣченъ въ злоупотребленіи по дѣламъ Рѣжицкихъ раскольниковъ [484a]). Смарагдъ снова долженъ былъ взывать о тщательномъ разслѣдованіи, чтобы ему съ точностію выяснить качества о. Лузгина, поскольку архіепископъ «указами Св. Синода обязывался немедленно перемѣнять тѣхъ священниковъ, кои, живя посреди раскольниковъ, оказываются почему бы то ни было не совсѣмъ благонадежными къ дѣлу обращенія ихъ на путь истины и спасенія» [485]). Болѣе крупная и длинная исторія была по донесенію отъ 24 мая 1835 г. Рѣжицкаго свящ. Іоанна Лукіанова, что въ селеніяхъ Пудеревѣ, Гурилишкахъ, Скальгаминкахъ и Карпушкинѣ открыты новыя раскольническія моленныя, а въ другихъ мѣстахъ повѣшены на нихъ колокола, какъ это под-

---

[482]) Такъ, по донесенію соборнаго свящ. Павла Весина, Смарагдъ 12 февраля 1835 г. предписалъ отнестись въ Губернское Правленіе о совращавшихъ раскольническихъ наставникахъ Конст. Ив. Захватаевѣ и Андр. Никиф. Корешковѣ, но отсюда возникла только сложная исторія, закончившаяся лишь въ 1873 г. См. дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 55, стр. 1—225.

[483]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 184; Витебскій Губернскій Архивъ 1834 г., св. 14, д. 92.

[484]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 106 въ отношеніи Смарагда генералъ-губернатору П. Н. Дьякову отъ 29 іюля 1836 г.

[484a]) Вообще, фамилія Корсаковъ отличалась польско-католическими пристрастіями, о чемъ см. у *Л. Ѳ. Свидерскаго*, Іоаннъ Крассовскій, стр. 85, 261, (358,) 397.

[485]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 101, стр. 1—17.

твердилъ и Лидинскій свящ. І. Серебрениковъ, благочинный православныхъ церквей въ Люцинскомъ и Рѣжицкомъ уѣздахъ. Смарагдъ адресуется о тщательномъ формальномъ дознаніи при участіи духовнаго депутата къ Н. И. Шредеру, выражая еще, чтобы «колокола, повѣшенные при часовняхъ, отобрали и обратили въ его вѣдомство, для отдачи оныхъ въ православныя церкви по его усмотрѣнію, самыя же часовни, яко послѣ 1822 г. устроенныя, уничтожили» [486]). Н. П. Дьяковъ назначаетъ отъ себя полковника П. В. Макарова, которому по просьбамъ Смарагда ввѣрялись и другія обстоятельства, постепенно обнаруживавшіяся въ общемъ раскольническомъ дѣлѣ [487]). Сначала все шло согласно, но потомъ вмѣшался пожизненный владѣлецъ Рѣжицкаго староства, баронъ Николай Корфъ [488]), пріѣхавшій изъ С.-Петербурга и при народѣ угрожавшій жалобою Оберъ-Прокурору гр. Н. А. Протасову на «насильственныя дѣйствія (православныхъ) при обращеніи» [489]). Сообщеніе о. Лукіанова, будто онъ—лютеранинъ, оказалось ложнымъ, но несомнѣнно, что баронъ Н. Корфъ публично не

---

[486]) Такъ въ отношеніи Смарагда Н. И. Шредеру отъ 25 апрѣля 1876 г. въ дѣлѣ Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. безъ №-ра (см. стр. 558,[459]), а въ отношеніи его гр. Н. А. Пратасову ibid. отъ 20 августа 1836 г. указывается уже на 1826 г., послѣ котораго воспрещено было построеніе раскольническихъ часовенъ. И фактически были подобныя распоряженія и въ 1822 г. (въ Высочайше утвержденныхъ 26 марта правилахъ касательно церквей раскольническихъ, п. 2: „вновь же строить не дозволять ни по какому случаю") и въ 1826 г. (когда Высочайше утвержденнымъ 17 августа положеніемъ Комитета Министровъ „повелѣно собрать свѣдѣнія о всѣхъ раскольническихъ молитвенныхъ зданіяхъ во избѣжаніе самовольнаго возобновленія раскольниками моленныхъ"): см. въ книгѣ „Обзоръ мѣропріятій Министерства Внутреннихъ Дѣлъ по расколу съ 1802 по 1881 годъ" (изданіе Департамента Общихъ Дѣлъ 1903 г.), Спб. 1903, стр. 73 и 137.

[487]) См. также дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 435, гдѣ Смарагдъ проситъ провѣрить сообщеніе, что въ деревнѣ Шмонахъ Полоцкаго у. устроена раскольниками моленная съ главами и колоколами.

[488]) Вѣроятно, это баронъ Николай Ивановичъ Корфъ, род. 23 іюня 1793 г. и умершій 10 октября 1869 г. генераломъ отъ артиллеріи. См. „Русскій Біографическій Словарь", изд. подъ редакціею *А. А. Половцова*, томъ „Кнаппе-Кюхельбекеръ" (Спб. 1903), стр. 293—294. Не о немъ ли и у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 150 прим.?

[489]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. безъ №-ра (см. стр. 558 [459]) въ письмѣ о. І. Лукіанова Смарагду отъ 11 августа 1836 г.

одобрялъ принятыхъ мѣръ съ опечатываніемъ часовень, отбираніемъ колоколовъ, и пр., находя все это насильственнымъ. По такой именно публичности Смарагдъ былъ въ правѣ считать «вмѣшательство барона Корфа въ настоящее дѣло вовсе неумѣстнымъ и сколько для раскола полезнымъ, столько же для святой церкви православной вреднымъ, а для Епархіальнаго Начальства, ревнующаго по истинѣ, крайне обиднымъ»; по его мнѣнію, «назвать означенныя мѣры несоотвѣтственными значитъ не что иное, какъ сказать, что законъ предписываетъ таковыя насильственныя мѣры: ибо Епархіальное и Губернское Начальство не рѣшилось бы, конечно, употреблять оныхъ, не имѣя въ виду ясныхъ государственныхъ на сей предметъ постановленій». Осложненіе было тѣмъ болѣе не кстати, что дѣло и безъ того запутывалось до крайности, если имѣлось даже подозрѣніе, что раскольники были причастны къ убійству въ февралѣ 1836 г. православнаго причетника, стихарнаго дьячка Константина Лузгина [490]). По причинѣ «подобнаго непріятнаго впечатлѣнія» отъ выступленій барона Н. Корфа Смарагдъ протестовалъ и предъ Оберъ-Прокуроромъ Св. Синода гр. Н. А. Протасовымъ и предъ генералъ-губернаторомъ П. Н. Дьяковымъ, но процессъ этимъ не улучшился и не ускорился. Напротивъ, 23 января 1837 г. Полоцкій архіепископъ долженъ былъ спеціально писать П. Н. Дьякову о судьбѣ слѣдствія о. Лукіанова и полк. П. В. Макарова и о допущеніи духовнаго депутата къ окончательному производству. Отвѣтъ данъ только 20 апрѣля 1837 г., что дѣло передано для дослѣдованія подполк. А. А. Агатонову, а по второму пункту посланъ запросъ въ С.-Петербургъ, гдѣ категорически отклонили предложеніе о духовномъ депутатѣ [491]).

Въ результатѣ Смарагдъ не добился пока ничего, и мы можемъ лишь констатировать его энергію, которая не всегда была мягкою, но неизмѣнно мотивировалась законными нормами, а послѣднія примѣнялись къ интересамъ защиты православія. У Смарагда вовсе не было замысловъ насильственно завлекать въ свою паству раскольниковъ, и онъ идеально стремится къ добровольному ихъ обращенію по сознательному

[490]) См. о семъ и въ Витебскомъ Губернскомъ Архивѣ 1836 г., св. 19, д. 47, л. 1—8.

[491]) Всѣ описанныя обстоятельства документально изложены въ вышеупомянутомъ (см. стр. 558,[489]) дѣлѣ Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г., безъ №-ра.

убѣжденію. Это подтверждаетъ и его политика касательно евреевъ. Изъ нихъ присоединено было при немъ къ православной церкви человѣкъ до 63 взрослыхъ,—и эта малочисленность понятна въ виду подозрѣній къ искренности еврейскихъ обращеній [492]). Здѣсь-то и важны принципіальные взгляды по сему случаю архіепископа Полоцкаго, который не вмѣшивался активно въ побочные вопросы и, напр., поданное ему евреемъ Гофманомъ прошеніе о «воспрещеніи обученія малолѣтнихъ евреевъ Талмуду и объ учрежденіи для нихъ училища, въ коемъ они могли бы изучаться полезнымъ наукамъ», просто переслалъ (8 марта 1834 г.) Виленскому военному губернатору кн. Ник. Андр. Долгорокову и отъ него потомъ получилъ увѣдомленіе насчетъ отрицательнаго сужденія министра Д. Н. Блудова [493]). Собственныя воззрѣнія Смарагда хорошо выражены въ пространной его резолюціи отъ 4 іюля 1834 г. по поводу предложенія прот. Ремезова крестить желающихъ евреевъ безъ сношеній съ гражданскими властями, чтобы при промедленіи они не раздумали или не приняли католичества. Смарагдъ рѣшительно отвергаетъ это, говоря, что ужъ лучше не крестить такого еврея, чѣмъ крестить съ опасеніемъ, какъ бы онъ не сбѣжалъ въ иновѣріе; ибо какой это православный христіанинъ, который сегодня ищетъ православія, а завтра бросаетъ его и уходитъ, куда угодно?! Католическая практика слишкомъ поспѣшнаго крещенія евреевъ всего менѣе является примѣромъ. Православнымъ должно крестить лишь сознательно и твердо расположенныхъ къ православію евреевъ, соблюдая при этомъ всѣ законныя основанія и условія [494]). Этотъ принципъ былъ и остается правильнымъ, но едва ли позволительно сомнѣваться, что Полоцкій архіепископъ примѣнялъ его не къ однимъ евреямъ, а вообще идейно вдохновился имъ въ своей дѣятельности по отношенію ко всѣмъ, всегда и во всѣхъ сторонахъ, хотя способы приложенія, степени и формы проявленія, естественно, могли быть различны.

По всей совокупности разсмотрѣнныхъ данныхъ для Полоцкаго періода съ безспорностію удостовѣряются въ Смарагдѣ

---

[492]) См. и у о. *Н. Д. Извѣкова*, Историческій очеркъ состоянія Православной Церкви въ Литовской епархіи съ 1839—1889 г., стр. 242—243.

[493]) Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 104.

[494]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 41 отъ 4 іюля.

стойкая энергія, строгая законность и дѣловитая преданность интересамъ православія по охраненію его и развитію съ умѣлою распорядительностію и заботливою предусмотрительностію [495]). Эти качества тѣмъ ярче обрисовываются по своимъ достоинствамъ, что Полоцкій владыка отвлекался то назойливою докучливостію [496]), то всякими мелочами [497]) и въ самыхъ отдаленныхъ направленіяхъ [498]). Какъ мы видѣли, употребленныя усилія должны были приносить немалые результаты, но Смарагдъ не преувеличивалъ своихъ успѣховъ, судя по отчету о состояніи епархіи въ рапортѣ Св. Синоду отъ 12 августа 1836 г. (№ 4.167) [499]). Этотъ документъ заслуживаетъ воспроизведенія для общей характеристики лица и Полоцкаго дѣла Смарагда [500]). Онъ пишетъ: «Въ прошедшемъ 1835 году по случаю присоединенія изъ уніи къ праславію многихъ церквей съ приходами по разнымъ уѣздамъ Епархіи разновременно, какъ когда случалось, посѣщалъ я оныя, обозрѣвая въ то же время и лежавшія на пути корен-

---

[495]) См. дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 313, гдѣ распоряженіе отъ 23 іюня на время отлучки Смарагда для обозрѣнія епархіи, а дѣло ibid. 1836 г. № 387 содержитъ (стр. 2 и 5—6) подробную инструкцію отъ 24 августа на случай ожидавшагося въ сентябрѣ пріѣзда Государя Императора.

[496]) Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 42 отъ 16 апрѣля по прошенію пономаря Павла Гнидовскаго, названнаго въ резолюціи „докучливымъ просителемъ".

[497]) Ibid. 1834 г. № 33 отъ 16 февраля о разрѣшеніи дьячку Овсянкину брака съ дочерью дворянина, „ибо дѣйствительно во всемъ Лепельскомъ уѣздѣ нѣтъ ни благочестиваго [православнаго] духовенства, ни невѣстъ духовнаго званія нашего закона". 1836 г. № 48 отъ 2 іюня о выдачѣ опредѣлявшемуся священникомъ въ каѳедральный соборъ Сергѣю Забловскому „билета на вступленіе въ бракъ съ честною и безпрепятственною дѣвицею духовнаго званія, а въ случаѣ неотысканія духовной, то и съ невѣстою свѣтскаго состоянія".

[498]) Ibid. 1835 г. № 45 отъ 18 февраля о дозволеніи Либавскому священнику брать съ собою подвижную церковь дано разрѣшеніе на основаніи указа Св. Синода отъ 30 іюня 1831 г. бывшему архіепископу Псковскому Меѳодію. 1836 г. № 48 отъ 6 апрѣля объ обращеніи въ православную церковь Виндавской кирки.

[499]) См. дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 377, стр. 1—4.

[500]) Рапортъ отъ 30 января 1836 г. (№ 430) въ дѣлѣ Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 375 представляетъ лишь формальную отписку во исполненіе указа Св. Синода отъ 31 августа 1832 г. касательно ежегодныхъ донесеній ему архіереями о состояніи епархій, о чтеніи въ церквахъ проповѣдей и о сохраненіи благопристойности.

ныя православныя церкви съ священнослуженіемъ и проповѣданіемъ во всѣхъ оныхъ слова Божія. Но въ маѣ и іюнѣ мѣсяцахъ и нарочито обозрѣвалъ я церкви, состоящія въ Невельскомъ, Себежскомъ, Люцинскомъ, Рѣжицкомъ и Городокскомъ уѣздахъ и во многихъ церквахъ имѣлъ священнослуженіе съ приличнымъ поученіемъ народа, что, повидимому, немало подкрѣпило народъ здѣшній во благочестіи наипаче потому, что ни Псковскіе, ни Могилевскіе Архіереи, подъ коихъ духовнымъ вѣдомствомъ состояла прежде Витебская губернія, не имѣли случаевъ посѣщать здѣшнихъ церквей и особенно сельскихъ.

«По обозрѣніи оныхъ пяти уѣздовъ, кромѣ повѣрки общихъ предметовъ епархіальнаго управленія, вообще замѣчено неудовлетворительное еще состояніе православныхъ церквей, причтовъ и самого народа, исповѣдующаго Православную Вѣру. Изъ помѣщиковъ нельзя указать ни на одного, кто имѣлъ бы хотя малѣйшее попеченіе о церквахъ православнаго исповѣданія. Въ имѣніи самого Губернскаго Производителя Витебскаго Дворянства Шадурскаго, который имѣетъ у себя около 10 тысячъ крестьянъ, православная церковь (Себежскаго у. въ селѣ Сойнѣ) выстроена изъ мелкаго лѣса, фигурою похожа на амбаръ и покрыта соломою [501]). Отъ сего примѣра удобно можно заключать и о всѣхъ прочихъ. Во время обозрѣнія Епархіи всевозможно старался убѣждать ихъ (помѣщиковъ) къ починкѣ и устройству церквей въ своихъ имѣніяхъ; а по обозрѣніи побуждалъ и побуждаю къ тому непрестанно чрезъ мѣстныхъ Генералъ-Губернатора и Губернатора; но при всемъ томъ усматриваю мало успѣха—кромѣ многихъ другихъ причинъ—наиболѣе по примѣчаемому недоброхотству римско-католицизма къ православію.

«Причты, подкрѣпленные въ содержаніи вспомогательными окладами, живутъ посредственно, а не получающіе оныхъ на-

---

[501]) Объ этомъ Шадурскомъ, какъ врагѣ возсоединенія и православія, см. у о. *Г. И. Шавельскаго* (Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 200. 201. 240. 251. 286. 303. 309). Повидимому, такова была вся эта фамилія. Г-жа Шадурская распространяла медаль въ ознаменованіе явленія Пресвятой Дѣвы въ видѣ образа Непорочнаго ея зачатія (см. Дѣло о медали въ „Трудахъ Витебской Ученой Архивной Коммиссіи“ I, стр. 12—13). О произволѣ Шадурскаго, владѣльца Освѣи, см. у † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни IV (Св.-Тр. Сергіева Лавра 1902), стр. 212.

ходятся въ бѣднѣйшемъ состояніи, не смотря на то, что нѣкоторые изъ нихъ помѣщены на приходахъ, имѣющихъ достаточное количество земли, которая въ прошедшіе годы не вознаградила даже труды земледѣльца. По умственнымъ качествамъ причты вообще недостаточно образованы: ибо едва встрѣчается десятый священникъ, окончившій курсъ семинарскаго ученья; а изъ причетниковъ рѣдко который знаетъ свои предметы. Нотное пѣніе вообще мало разумѣютъ, а простой напѣвъ имѣютъ особый, національный. Къ наученію причетниковъ всѣмъ нужнымъ предметамъ предприняты отъ меня чрезъ Консисторію строгія мѣры. Но должно сказать, что мѣры сіи не вдругъ могутъ возымѣть свое дѣйствіе, наипаче потому, что едва при которой либо церкви находится два причетника; а одного причетника и отвлекать для лучшаго наученія невозможно, дабы совсѣмъ не оставить богослуженія. Для обзаведенія Епархіи Полоцкой просвѣщенными священниками требуется еще довольно продолжительное время. Нравственность причтовъ вообще довольно хороша и грубые пороки между ними не часты, исключая причтовъ по собственному желанію перемѣстившихся изъ другихъ Епархій, между которыми довольное число людей съ худыми качествами.

«Что касается до народа, исповѣдующаго здѣсь православную вѣру: то оный вообще можно сказать не столь твердъ въ правилахъ своей вѣры, какъ жители великороссійскіе и малороссійскіе. А сіе наибольше происходитъ отъ того, что помѣщики ихъ, управители и судьи въ палатахъ почти (всѣ) состоятъ изъ римско-католиковъ, а потому помѣщики и чиновники, наипаче по выборамъ дворянства служащіе, не только не радятъ о правильномъ исповѣдываніи крестьянами Грекороссійской вѣры; но, напротивъ, всячески тайно и явно имѣютъ случаи чинить имъ препятствованія и охлажденія въ таковомъ исповѣданіи, отвлекая ихъ въ воскресные и праздничные дни на работы, стѣсняя ихъ въ отправленіи нужнѣйшихъ таинствъ и обрядовъ Религіи, внушая неправильныя мысли о Грекороссійскомъ благочестіи, поблажая расколу и безбоязненно совращая ихъ въ унію и католицизмъ и проч. О предотвращеніи и уничтоженіи каковаго зла хотя заведены и продолжаются неопустительно и съ должною ревностью въ защиту Православія дѣла и сношенія съ Главнымъ Губернскимъ Начальствомъ: но вообще совершенное прекращеніе подобнаго направленія и дѣйствованія со стороны здѣшняго Дворянства и

чиновниковъ въ судахъ требуетъ, по моему мнѣнію, времени и общихъ мѣръ, утвержденныхъ Властію Государственною. Впрочемъ, и при таковомъ положеніи дѣла здѣшніе простолюдины, кои одни только и испослѣдуютъ Греко-восточную Религію, благодареніе Богу! къ церкви своей довольно усердны, духовенство свое любятъ, молитвы Господни и заповѣди Божіи большею частью знаютъ, хотя-то многіе изъ присоединенныхъ въ царствованіе блаженныя памяти Императрицы Екатерины II читаютъ свои молитвословія попольски.

«Что касается до присоединенныхъ изъ уніи къ православію въ 1835 году, коихъ числится 28.057 душъ обоего пола: то всѣ они по личному обозрѣнію моему, не смотря на многоразличныя козни враговъ Православія, находятся въ удовлетворительномъ по отношенію къ Греко-россійской вѣрѣ состояніи».

Въ общемъ, нарисованная картина достаточно подтверждается извѣстными фактами во всѣхъ важнѣйшихъ пунктахъ и утверждаетъ безспорныя заслуги Полоцкаго архипастыря, который работалъ не только при великихъ затрудненіяхъ, но и среди самыхъ различныхъ интригъ и козней, если, напр., по епархіи пускались отъ его имени подложныя резолюціи [502]). Это вполнѣ вѣрно и для основной Смарагдовой миссіи касательно обращенія уніатовъ. Соотвѣтственно возложенной на него задачѣ архипастырь стремился, чтобы «сія враждебная унія вовсе истребилась», — и неизмѣнные успѣхи давали ему смѣлость говорить, что «Унія расползается какъ вѣтхій и дырявый мѣхъ» [503]). Слова эти справедливы по отношенію къ отрицательной сторонѣ дѣла, констатируя жестокое потрясеніе, внесенное въ уніатство. Послѣднее потерпѣло громадный численный ущербъ и потеряло устойчивое положеніе, необходимое для нормальной жизни и прогрессивнаго развитія. Если прежде оно чувствовало себя вѣтвію католичества и существовало этими соками, то теперь упорная часть ближе

---

[502]) См. Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1836 г. № 49 отъ 6 мая, гдѣ на рапортѣ благочиннаго Зуева, основанномъ на поддѣльной архіерейской резолюціи, Смарагдъ пишетъ: „строго воспретить протоіерею Зуеву вѣрить моимъ резолюціямъ, яко бы отъ меня послѣдовавшимъ, на кои не имѣетъ онъ указныхъ предписаній“.

[503]) См. письма *Смарагда* къ И. Ѳ. Глушкову въ „Русскомъ Архивѣ“ 1891 г., кн. I, стр. 374, 373.

примкнула къ католичеству и теряла опоры для обособленнаго существованія, а обратившіеся указали другую дорогу—присоединенія къ православію. Въ рединѣ не находилось самостоятельнаго пути для уніатства, которое лишалось реальной почвы для своего независимаго бытія. Въ этомъ заключалась безспорная заслуга Смарагда. Впрочемъ, тутъ было лишь начало, которое требовало продолженія созидательнаго характера. Эта задача если и не легче первой, то во всякомъ случаѣ она благодарнѣе и спокойнѣе. Смарагду предстояло воспользоваться плодами своей работы, но вышло иначе. Возможно, что въ С.-Петербургѣ искренно не вѣрили его созидательнымъ талантамъ, однако для сего не имѣлось безспорныхъ основаній, а главное и ближайшее было въ томъ, что неугоднымъ являлось самое лицо, которое имѣло сдѣлаться первою фигурой въ концѣ процесса, гдѣ эти мѣста давно уготовляли себѣ другія персоны... Борьба разныхъ системъ не была тутъ подлинною причиной, ибо для послѣдующаго періода фактически не могло быть другой политики, кромѣ устроенія общаго возсоединенія по разрушеніи уніи. Смарагдъ былъ слишкомъ уменъ и опытенъ, чтобы не понимать простой очевидности, а строгое законничество его убѣжденій и дѣйствій не позволяло ожидать отъ него оппозиціи. Онъ былъ неудобенъ въ Полоцкѣ не для дѣла, но для людей, которые и постарались устранить его оттуда. Въ 1836 году 15 іюня наградили Полоцкаго владыку саномъ архіепископа [504]), но уже замышляли удалить на новую каѳедру [505]) и чрезъ годъ перевели

[504]) См. и Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи за 26 апрѣля 1836 г.

[505]) По словамъ *И. С. Жиркевича*, еще при назначеніи (послѣ князя Н. Н. Хованскаго) генералъ-губернаторомъ П. Н. Дьякова (15 сентября 1836 г.) Императоръ Николай I, будто бы, указалъ ему, что „важнѣйшіе безпорядки въ Витебской губерніи относятся къ обращенію уніатовъ; что Хованскій и Шрейдеръ не умѣли взяться за это дѣло, а Смарагдъ дѣйствуетъ какъ невѣжда; что онъ первыхъ двухъ немедленно смѣнилъ, но архіерея до времени оставляетъ на мѣстѣ, чтобы не остановить присоединенія, которое необходимо, рѣшительно должно совершиться, ибо этого требуетъ политика и спокойствіе государства, но что ему угодно, чтобы имя его не вмѣшивалось отнюдь въ обстоятельства. Ежели мы увидимъ,—прибавлялъ Государь Дьякову,—что иначе со Смарагдомъ нельзя управиться, я и его переведу отъ тебя, а тебѣ дамъ знакомаго тебѣ (архіерея) Павла изъ Варшавы“. См. въ „Русской Старинѣ“ 1890 г., т. LXVII, сентябрь, стр. 699 и 670; августъ, стр. 230—231. Въ подробностяхъ этого реферата есть несомнѣнная путаница. Варшавская православная ка-

(по Высочайшему повелѣнію 5 іюня 1837 г. [506]) въ Могилевъ на мѣсто Гавріила (Городкова), передвинутаго въ Рязань, куда, яко бы, надѣялся попасть самъ Смарагдъ [507]). Мотивировались ссылкою на «непостиженіе имъ видовъ правительства» и на «непріятныя соотношенія съ мѣстнымъ гражданскимъ начальствомъ» [508]), между тѣмъ первые не раскрывались и были вовсе не видны, а во вторыхъ вина была не на Смарагдѣ, который прекрасно уживался съ прежними начальниками края, уважая права [509]) и входя во всѣ виды свѣтской власти [510]). Помогла тутъ и смѣна въ синодальной оберъ-проку-

---

ѳедра была учреждена въ періодъ Полоцкаго святительства Смарагда, который былъ освѣдомленъ и самъ освѣдомилъ свою паству о семъ „замѣчательномъ событіи для православной Россійской іерархіи" (см. Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 36 отъ 29 мая), но архіерей Павелъ изъ Варшавы не извѣстенъ въ 1836 г. и послѣ не привлеклася въ преемники Смарагду по Полоцкой епархія.

[506]) Иногда указываютъ для этого перевода *3-е* іюня 1837 г. (напр. *А. П. Сапуновъ*, „Витебская Старина" I, стр. 538—539; *А. И. Малевичъ* въ „Могилевскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ" 1909 г., № 19, стр. 708 и даже въ самомъ заглавіи своей статьи), но Всеподданнѣйшій докладъ о назначеніи Смарагда архіепископомъ Могилевскимъ Высочайше утвержденъ *5-го* іюня 1837 г., а синодальный указъ объ этомъ посланъ 15 іюня. Очевидно, что именно 5-е іюня должно быть принято датою для начала Могилевскаго архипастырства Смарагда, — и 15-е іюня ошибочно отмѣчается для сего въ „Спискахъ архіереевъ іерархіи всероссійской", Спб. 1896, стр. 29, № 271.

[507]) См. въ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода секретное дѣло 1835 г. № 10. Записки митр. *Іосифа Сѣмашки* II, стр. 8. О. *Іеровей* въ своихъ „Воспоминаніяхъ" сообщаетъ (л. 13 обор.), яко бы Св. Синодъ опредѣлилъ и представилъ еще въ маѣ о переводѣ Смарагда въ Рязань (вмѣсто архіеп. Евгенія Казанцева, занявшаго 9 мая 1837 г. Ярославскую каѳедру, † 27 іюля 1871 г. на покоѣ), но самъ Государь Николай I назначилъ его въ Могилевъ.

[508]) Такъ говорится во Всеподданнѣйшемъ докладѣ графа Н. А. Пратасова 5 іюня 1837 г.

[509]) По поводу синодальнаго указа о чтеніи за литургіею молитвы патріарха Каллиста Смарагдъ предписываетъ запросить напередъ мнѣніе генералъ-губернатора (см. Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 33 отъ 10 февраля) и принимаетъ отъ послѣдняго предложеніе, чтобы Консисторія не мѣшала распоряженіямъ губернскаго начальства (ibid. 1837 г. безъ №-ра за 30 марта).

[510]) Смарагдъ принимаетъ отъ кн. Н. Н. Хованскаго порученіе прослѣдить о религіозной подозрительности одного писаря (см. Настольный реэстръ Полоцкой Дух. Консисторіи 1834 г. № 40 за 15 августа) и самъ предписываетъ духовенству (7 августа 1835 г.) „при всякомъ удобномъ

ратурѣ, гдѣ расположеннаго къ Смарагду С. Д. Нечаева [511]), интересовавшагося уніатскимъ дѣломъ [512]) и знавшаго последнее непосредственно [513]), вплоть до многихъ деталей Полоцкаго епархіальнаго управленія [514]), заступилъ (съ 25 іюня 1836 г.) графъ Н. А. Пратасовъ (род. въ 1799 г., † 16 января 1855 г.), явно не сочувствовавшій уніатской политикѣ своего предшественника и уже по одному этому подозрительный къ его избраннику,—человѣкъ властный по уніатству почти абсолютно [515]). Новый Оберъ-Прокуроръ пока всецѣло принялъ (намѣченный Іосифомъ Сѣмашкой) курсъ гр. Д. Н. Блудова, при чемъ послѣдній для практическаго исполненія своихъ замысловъ о Полоцкомъ архипастырѣ избралъ своего фактотума

и приличномъ случаѣ не только въ церковныхъ словахъ, но и въ домашнихъ бесѣдахъ наставлять всѣхъ вообще безпрекословному и искреннему повиновенію Верховной Власти и Начальству отъ Нея поставленному, а противомыслящихъ... съ должною скромностью и въ духѣ любви христіанской обличать и посрамлять ученіемъ разума и слова Божія" (Дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1833 г. № 100).

[511]) См. письмо *Смарагда* отъ 16 октября 1833 г. С. Д. Нечаеву (у о. *Г. И. Шавельскаго,* Последнее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 13): „...я уже привыкъ смѣло относиться къ Вамъ, Милостивый Государь, не какъ къ Синодальному Оберъ-Прокурору, а просто какъ къ мужу по сердцу Божію и Цареву, *мнѣ зѣло благопріятельному и благодѣющему*".

[512]) Ср. о семъ † проф. *И. А. Чистовичъ,* Руководящіе дѣятели духовнаго просвѣщенія въ Россіи въ половинѣ текущаго [XIX-го] столѣтія (Спб. 1884), стр. 313; проф. *Ѳ. В. Благовидовъ,* Оберъ-Прокуроры Святѣйшаго Синода въ XVIII и въ первой половинѣ XIX столѣтія: 1-е изд., Казань 1899, стр. 392—393; 2-е изд. ibid. 1900, стр. 411—412, 413—415.

[513]) Съ іюля по декабрь 1834 г. С. Д. Нечаевъ объѣзжалъ уніатскія епархіи (о чемъ см. въ Синодальномъ Архивѣ по Канцеляріи Оберъ-Прокурора дѣло № 17.913).

[514]) См. дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1835 г. № 36, гдѣ письмо С. Д. Нечаева Смарагду отъ 25 января съ замѣчаніями о Полоцкой Консисторіи и Витебскомъ Духовномъ Правленіи.

[515]) Значеніе графа Н. А. Пратасова усилилось вслѣдствіе того, что—начавшійся съ 1835 года—вопросъ о передачѣ всѣхъ уніатскихъ дѣлъ въ вѣдѣніе Синодальнаго Оберъ-Прокурора разрѣшился утвердительно 1 января 1837 г., а съ 17 января того же года было открыто „отдѣленіе духовныхъ дѣлъ греко-уніатскаго исповѣданія" (см. и у † о. *М. Я. Морошкина* въ „Вѣстникѣ Европы" 1872 г., кн. VIII, стр. 537 слл.), преобразованное изъ перваго департамента духовныхъ дѣлъ. Впрочемъ,—до закрытія 25 октября 1839 г.,—продолжалъ еще функціонировать и „Секретный Комитетъ" по греко-уніатскимъ дѣламъ, учрежденный 26 мая 1835 г.

въ лицѣ И. С. Жирковича [516]), который 17 сентября 1836 г. былъ назначенъ (послѣ уволеннаго Н. И. Шредера) военнымъ губернаторомъ въ Витебскъ, куда прибылъ 21 сентября. Онъ пріѣхалъ съ тенденціозно-упорнымъ предубѣжденіемъ противъ Смарагда и повелъ соотвѣтствующую линію съ чисто солдатскою рѣшительностію, а тотъ самъ вовсе не склоненъ былъ къ мягкости или уступчивости,—и въ результатѣ взаимное обостреніе постепенно сгущало атмосферу до крайняго напряженія во вредъ Полоцкому архіепископу, не имѣвшему теперь особыхъ защитниковъ въ С.-Петербургѣ. Такъ—путемъ грубаго выживанія [517])—убрали съ активной арены слишкомъ

[516]) См. въ „Русской Старинѣ“ 1874 г., т. IX, стр. 208 объ участіи въ карьерѣ Ивана Степановича Жиркевича (род. 1789 г., ум. 1848 г.) со стороны графа Д. Н. Блудова, благодаря покровительству котораго онъ былъ назначенъ губернаторомъ въ Симбирскъ, а оттуда переведенъ въ Витебскъ.

[517]) Объ этомъ ясно говорятъ собственныя „Записки“ *И. С. Жиркевича* въ „Русской Старинѣ“ 1890 г., т. LXX. Онъ еще по дорогѣ собиралъ сплетни, что Смарагдъ держитъ себя гордо и самостоятельно, внушая почтеніе и страхъ кн. Н. Н. Хованскому и Н. И. Шредеру (августъ, стр. 227). Ему все это было тѣмъ невыносимѣе, что самъ И. С. Жиркевичъ, отличаясь необыкновенною горячностію (которая—по замѣчанію Императора Николая I—требовала ежедневнаго обливанія холодною водой: Изъ бумагъ *И. С. Жиркевича* въ „Историческомъ Вѣстникѣ“ 1892 г., № 4, стр. 155), былъ проникнутъ большою надменностію и, не смотря на любезныя приглашенія къ себѣ кн. Н. Н. Хованскаго, даже не захотѣлъ повидать послѣдняго, ибо предвидѣлъ его отставку отъ Бѣлорусскаго генералъ-губернаторства („Русская Старина“ 1890 г., августъ, стр. 226). Предупредительное привѣтственное письмо Смарагда онъ истолковалъ превратно, отвѣтилъ на него съ рѣзкою вызывательностію (стр. 235—236) и потомъ былъ столь пристрастенъ къ Полоцкому архипастырю, что за близость и внимательность къ нему сталъ явно злобствовать на Полоцкаго военно-уѣзднаго начальника полковника Алексѣя Аѳанасьевича Агатонова (стр. 248; сентябрь, стр. 680). Свои чувста И. С. Жиркевичъ не скрылъ и при личномъ свиданіи со Смарагдомъ (августъ, стр. 245—247), а свою политику обнаружилъ тѣмъ, что охотно вѣрилъ польскимъ помѣщикамъ католикамъ, будто православные священники насильничаютъ надъ уніатскимъ и католическимъ населеніемъ (стр. 234—235), считалъ ихъ пьяницами (стр. 253—254, 255), благоволительно выслушивалъ польскія кляузы на Полоцкую Консисторію и на архіепископа (стр. 249), позволялъ себѣ чуть не командовать православными іереями (стр. 259—260) и допускалъ, что Смарагдъ дѣйствуетъ по личнымъ матеріальнымъ видамъ гораздо больше, чѣмъ по интересамъ православія (стр. 260—261), утверждая, будто по своему деспотизму онъ „только что не билъ Лужинскаго, а ругалъ въ глаза и за глаза нестерпимо“ (см. „Историческій Вѣстникъ“ 1892 г., № 4, стр. 153); вообще же заявлялъ въ 1837 году

ревностнаго архипастыря [518]), дабы «изгладить непріятное впе-

графу Д. Н. Блудову, что „дѣйствія мѣстнаго православнаго духовенства напомнили имъ (присмирѣвшимъ польскимъ помѣщикамъ) прежнюю отчизну, которая почти у всѣхъ вышла изъ памяти, и не будь въ послѣднія 6—7 лѣтъ частыхъ голодныхъ годовъ, послѣдствія могли бы быть важныя" (стр. 151). Еще въ декабрѣ 1836 г. И. С. Жиркевичъ подалъ въ С.-Петербургѣ (чрезъ терроризованнаго имъ П. Н. Дьякова, о которомъ говорилъ Клейнмихелю, что „онъ вовсе дѣла не понимаетъ, и что его просто можно назвать «штемпелемъ», который прикладываетъ свою подпись, какъ печать, не зная самъ, зачѣмъ и для чего": см. „Историческій Вѣстникъ" 1892 г., № 4, стр. 154) противъ Смарагда спеціальную записку, но пока безъ особаго результата („Русская Старина" 1890 г., августъ, стр. 263 — 265; сентябрь, стр. 673), и затѣмъ прямо повелъ дѣло къ рѣзкому разрыву съ грубымъ требованіемъ „либо я, либо онъ" (стр. 269 — 277; сентябрь, стр. 670 — 675), въ 1837 г. лично агитировалъ въ С.-Петербургѣ противъ Полоцкаго архипастыря и всего „мѣстнаго православнаго духовенства" (см. „Историческій Вѣстникъ" 1892 г., № 4, стр. 151, 153, 154), а на мѣстѣ чинилъ владыкѣ всякіе препоны мелочнаго и несправедливаго свойства (напр., за содѣйствіе къ обращенію въ православіе своихъ и сосѣдственныхъ крестьянъ-уніатовъ Смарагдъ представилъ 22 октября 1836 г. Полоцкаго уѣзднаго судью, католика Станислава Клепацкаго [см. № 4, стр. 445, 298. 455, 345a] къ ордену Станислава 3 ст., но—когда изъ Синода потребовали подлинный формуляръ послѣдняго—И. С. Жиркевичъ отказалъ въ этомъ, настаивая, что представленія свѣтскихъ лицъ неподвѣдомы архіерею; Смарагдъ протестовалъ противъ этого и Синодъ 22 іюня 1837 г. призналъ его правымъ, постановивъ донести о семъ чрезъ гр. Н. А. Пратасова Министру Вн. Д.: см. въ Синодальномъ Архивѣ д. № 1453). Смарагдъ былъ выжитъ, однако „распри съ духовенствомъ (православнымъ) не кончились" у И. С. Жиркевича, который требовалъ отъ священниковъ чисто солдатскаго повиновенія себѣ, а за справедливый отпоръ воздвигалъ усиленныя гоненія на дерзкихъ поповъ, инсинуируя генералъ-губернатору, что они „даже божественную литургію отправляютъ иногда безъ проскомидіи" („Русская Старина" 1890 г., сентябрь, стр. 675 — 677), и послѣ въ равной со Смарагдомъ самонадѣянности обвинялъ Василія Лужинскаго (стр. 700), хотя прежде особо протежировалъ ему въ пику Смарагду („Историческій Вѣстникъ" 1892 г., № 4, стр. 152—153). Въ частности, „признавая дѣло возсоединенія уніатовъ совершенно соотвѣтствующимъ политикѣ и нравственности" („Русская Старина" 1890 г., сентябрь, стр. 674) и склоняясь на подчиненіе его полному вѣдѣнію Канцеляріи Оберъ-Прокурора, И. С. Жиркевичъ полагалъ, что общее присоединеніе не встрѣтитъ препятствій, если дѣйствовать прямо на духовенство уніатское, гдѣ упорныхъ священниковъ едва-ли сыщется въ общемъ числѣ десятка два (стр. 649). Что до средствъ, то Жиркевичъ привыкъ съ успѣхомъ примѣнять больше розги, плети и шпицрутены (августъ, стр. 252—256)..., полагая, что „Витебскій крестьянинъ—не человѣкъ, ни чувствъ, ни религіи не имѣетъ" (см. „Историческій Вѣстникъ" 1892 г., № 4, стр. 151—152)...

[518]) Конечно, по настояніямъ И. С. Жиркевича просилъ гр. Н. А. Пратасова о переводѣ Смарагда генералъ-губернаторъ Н. П. Дьяковъ, о

чатлѣніе, произведенное на уніатовъ быстрымъ и энергичнымъ присоединеніемъ къ православію нѣкоторыхъ уніатовъ» [519]). Правда, графъ Н. А. Пратасовъ указывалъ на «старшинство ввѣренной Смарагду епархіи» Могилевской, гдѣ «правительство имѣетъ нужду въ архіереѣ, способномъ для важнаго уніатскаго дѣла, а между тѣмъ тамошнія обстоятельства, отличныя отъ обстоятельствъ епархіи Полоцкой, объясняютъ перемѣну его дѣйствій» [520]). Однако тутъ было несомнѣнное наказаніе [521]), и непосредственный преемникъ Смарагдовъ—Исидоръ (Никольскій), переведенный въ Полоцкъ изъ викаріевъ Дмитровскихъ, категорически свидѣтельствовалъ, что данный переводъ всѣ почитаютъ осужденіемъ для Смарагда и для его системы, яко бы «обращеніе уніатовъ неугодно Государю Императору, а затѣяно Архіереемъ» [522]). Въ частности,—напр., Іосифъ Сѣмашко былъ убѣжденъ, что теперь «не полагались» на Смарагда [523]), и послѣ самъ удостовѣрялъ [524]), какъ удаленіе послѣдняго въ Могилевъ и устраненіе кн. Н. Н. Хованскаго и Н. И. Шредера имѣли неблагопріятное дѣйствіе и эксплуатировались во вредъ православію [525]).

Н. Глубоковскій.

чемъ см. у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе съ православною церковію уніатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. (234 —) 235.

[519]) См. у *Г. Я. Кипріановича*, Жизнь Іосифа Сѣмашки, стр. ²93—94.

[520]) См. у † о. *М. Я. Морошкина* на стр. 276,1.

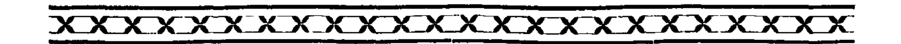
[521]) См. и у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 252.

[522]) Подлинникъ письма *Исидора* отъ 26 августа 1837 г. графу Н. А. Пратасову находится въ секретномъ дѣлѣ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода 1833 г. № 14, гдѣ еще говорится (у о. *Г. И. Шавельскаго*, Послѣднее возсоединеніе, стр. 42), что „перемѣщеніе Пр. Смарагда объясняютъ, какъ наказаніе за дѣйствія безъ воли или противъ воли Правительства". См. также у † о. *М. Я. Морошкина* въ „Вѣстникѣ Европы" 1872 г., кн. VIII, стр. 556, и у † проф. *И. А. Чистовича*, Пятидесятилѣтіе возсоединенія уніатовъ, стр. 47; Записки м. *Іосифа Сѣмашки* II, стр. 94.

[523]) Записки м. *Іосифа Сѣмашки* I, стр. 135.

[524]) См. у † о. *М. Я. Морошкина* въ „Вѣстникѣ Европы" 1872 г., кн. VIII, стр. 584.

[525]) Къ № 3, стр. 311,83 ср. письмо митр. *Евгенія* (Болховитинова) къ игумену (послѣ архимандриту) Серафиму (Покровскому, † 28 марта 1885 г.: см. у *насъ* „Христіанское Чтеніе" 1911 г., № 10, стр. 1239—1240 и отдѣльно: Письма архіепископа Смарагда къ архимандриту Іероѳею, Спб. 1911, стр. 84—85) отъ 31 іюля 1825 г. въ „Трудахъ Кіевской Духовной Академіи" 1912 г., № 3, стр. 463: „Водку Анны Ивановны ко мнѣ пересылать нельзя, и никто не возметъ. Ибо на дорогѣ обыскиваютъ, и обыскивали нашихъ Лаврскихъ". Таковы были тогда порядки при откупахъ и заставахъ!..



Безсмертіе *).

IV.

Условія посмертной жизни.

Последняя запись, сдѣланная сэромъ Вальтеръ Скоттомъ въ его дневникѣ, гласитъ: «Мы благоразумно заснули, а съ наступленіемъ утра».... Многоточіе поставлено неожиданною смертью, прервавшею слова дневника. Одинъ только В. Скоттъ знаетъ о томъ, что произошло съ нимъ въ слѣдующее утро. Вполнѣ естественно и крайне любопытно для всего рода человѣческаго изслѣдовать: допустивъ продолженіе загробнаго бытія, спрашивается, что же такое произойдетъ съ нами «въ слѣдующее утро»? Нашъ умъ и сердце не могутъ успокоиться на одной, пока еще отвлеченной, истинѣ безсмертія, впредь до полученія болѣе или менѣе опредѣленнаго отвѣта на вопросъ: съ чѣмъ можно сравнить вѣчную жизнь? Не достаточно только знать о продолженіи своего существованія; мы хотимъ получить ясный отвѣтъ на вопросы: какъ, гдѣ и когда? Мы стремимся къ распознаванію детальныхъ условій будущей жизни. Но въ этомъ пунктѣ природа и откровеніе хранятъ глубокую тайну и позволяютъ намъ дѣлать только однѣ догадки насчетъ своего будущаго существованія. Для такого молчанія имѣются двѣ причины: во-первыхъ, чтобы не вносить путаницы въ земную жизнь, и, во-вторыхъ, чтобы предотвратить тяжкія недоразумѣнія въ отношеніи той сферы, условія которой окажутся для насъ

*) Окончаніе. См. апрѣль.

непостижимыми, благодаря отсутствію аналогичнаго опыта; а они, по всѣмъ даннымъ, необходимо должны будутъ отличаться отъ свойственныхъ нашей земной жизни физическихъ ограниченій.

Глубокая мудрость въ сокрытіи отъ насъ тайны загробнаго существованія подтверждается тѣмъ фактомъ, что всѣ попытки сдѣлать подробное описаніе нашей будущей жизни оказались далеко не привлекательными, если только не совсѣмъ отталкивающими. Причина этого кроется въ извѣстномъ психологическомъ законѣ, по которому никто не въ состояніи представить себѣ того, чего онъ никогда не видѣлъ. Поэтому всѣ концепціи насчетъ духовнаго состоянія вращаются въ сферѣ земныхъ образовъ, съ присущими имъ чертами извѣстнаго времени и условій. Эти послѣднія большей частью отличаются грубымъ матеріализмомъ и антропоморфизмомъ и, кромѣ того, разсматриваемыя подъ угломъ зрѣнія вѣчности, являются монотонно-утомительными. Словомъ «вѣчность» обозначается понятіе, превышающее нашъ ограниченный умъ: предъ нею цѣлый билліонъ тысячелѣтій оказывается не больше, нежели одна, едва замѣтная, песчинка на морскомъ берегу, или капля воды въ безбрежномъ океанѣ. Пытались дать нѣкоторое, хотя и слабое, представленіе вѣчности посредствомъ примѣра птицы, которая должна была бы, въ теченіе неисчислимо-продолжительнаго времени, переносить по малымъ крупинкамъ цѣлый земной шаръ, возвращаясь только однажды въ цѣлое тысячелѣтіе. И, однако же, когда удалось бы этой птицѣ окончить свою труднѣйшую задачу, вѣчность только бы еще начала открываться. Если, затѣмъ, довольно скоро здѣсь, на землѣ, ребенку надоѣдаютъ самыя забавныя игрушки, взрослому человѣку—его хлопоты и пожилому—всѣ удовольствія и мірская слава; если самые отъявленные злодѣи могли бы представить себя осужденными на тысячелѣтнее скитаніе по свѣту, подобно вѣчному жиду, съ непрестающей тоской и съ тщетной мольбою о смерти:—каковы же должны быть возможныя условія загробнаго существованія, чтобы, не смотря на безконечное время, блаженство все болѣе и болѣе восхищало получившихъ его въ удѣлъ людей? Напрасно искать отвѣта на этотъ вопросъ у язычниковъ, потому что ихъ религіозныя представленія не совсѣмъ опредѣленны и то печальны, то причудливы. Ни одинъ изъ насъ не счелъ бы себя счастливымъ находиться цѣлую вѣчность въ мрачныхъ черто-

гахъ Озириса, или въ эллинской олимпіи, въ римскомъ элизіѣ, въ скандинавской валгаллѣ, въ магометанскомъ гаремѣ или въ браманской нирванѣ. Литературныя произведенія, хотя и представляютъ много великолѣпныхъ концепцій возвышенными порывами генія, однако, оказываются не въ состояніи показать неизмѣнную прелесть вѣчнаго блиɴенства. Едва ли захотѣли бы мы вѣчно жить въ великолѣпномъ парадизѣ Данте, или въ воинственномъ небѣ Мильтона, съ непрестанными столкновеніями враждебныхъ армій и бѣгствомъ побѣжденныхъ, или въ состояніи вынужденнаго экстазомъ общенія душъ, усердно живописуемомъ чувствительными авторами. Подобнымъ же образомъ, концепціи различныхъ индивидуумовъ больше устрашаютъ, нежели привлекаютъ. Каждый образуетъ себѣ идею загробной жизни соотвѣтственно претерпѣваемымъ лишеніямъ въ земной. Утомленные стремятся къ успокоенію, потерпѣвшіе неудачи—къ успѣху, разлученные—къ свиданію. Томившійся на Патмосѣ св. Іоаннъ Богословъ, при видѣ разлучавшаго его отъ друзей моря, писалъ въ своемъ Апокалипсисѣ (21,1): «и моря уже нѣтъ»; испытывавшій нестерпимыя страданія отъ болѣзни Робертъ Холъ могъ воображать себѣ небо единственно, какъ только здоровой мѣстностью; терпѣвшій неудачи въ своей филантропической дѣятельности Вильберфорсъ представлялъ загробную жизнь въ видѣ совершенной любви. Даже наиболѣе утвердившіеся въ духовной жизни сознаются, что такія представленія, каковы, напримѣръ, почиваніе на облакахъ съ пѣніемъ псалмовъ, или участіе въ торжественныхъ процессіяхъ съ пальмовыми вѣтвями, или шествіе по городу, улицы котораго сдѣланы изъ золота, а стѣны—изъ драгоцѣнныхъ камней, или упокоеніе на злачныхъ пажитяхъ и тихихъ водахъ, или жизнь въ непрерывномъ общеніи въ случаѣ ихъ вѣчнаго продолженія, окажутся утомительными. Такое блаженство многимъ представится совсѣмъ не желательнымъ, какъ, напримѣръ, оно не понравилось одному слушателю какого-то пуританскаго проповѣдника. «Ваше небо,—воскликнулъ прихожанинъ,—будетъ для меня геенной!» Подобнымъ же образомъ отвѣтилъ Штрауссъ на разсужденія Фридриха Великаго: «извините, государь, но я совсѣмъ не желаю отправляться на небо».

Не смотря на ошибочность спеціальныхъ описаній загробной жизни, тѣмъ не менѣе, мы не оставлены насчетъ ея въ

совершенномъ невѣдѣніи. Для насъ открывается просвѣтъ если не отвнѣ, то извнутри, изъ духовныхъ свойствъ личности, не отдѣлимыхъ отъ насъ самихъ, а также и изъ сродства духовныхъ существъ съ такимъ же міромъ. Существуютъ нѣкоторые великіе принципы, на которыхъ можно основываться, чтобы приподнять хоть край завѣсы отдѣляющей этотъ міръ отъ загробнаго. Они подобны обильнымъ потокамъ свѣта, хотя и не все открывающимъ, однако, достаточно озаряющимъ наши жизненные пути. Во всемъ твореніи всюду царитъ одинъ всеобъемлющій законъ прогресса, прогресса и прогресса. Почему же, спрашивается, онъ долженъ вдругъ прекратиться по смерти? Или истощилось Божіе всемогущество? Или безконечное стало конечнымъ? Неужели божественныя совершенства, безпредѣльность и вѣчность, не служатъ императивами для непрерывнаго продолженія этого закона? Роковымъ недоразумѣніемъ со стороны нѣкоторыхъ богослововъ являлось ихъ указаніе на то, что по смерти человѣкъ мгновенно становится совершеннымъ, не имѣющимъ нужды и возможности дальнѣйшаго развитія. Но это значитъ считать тварь мгновенно сравнивающеюся съ Творцомъ, между тѣмъ какъ научный результатъ, въ приложеніи къ данному случаю, состоитъ лишь въ нѣкоторыхъ намекахъ на безконечно-неопредѣленное пространство, время, методъ и природу Творца. Вмѣсто прекращенія развитія смерть, наоборотъ, служитъ необходимымъ условіемъ его продолженія. Въ теченіе своей земной жизни мы принимаемъ отъ этого міра все, что только можетъ онъ дать для образованія нашей личности. Въ случаѣ необходимости прожить на этомъ свѣтѣ цѣлыя тысячелѣтія, мы за это время сдѣлались бы, пожалуй, умнѣе, но только не непремѣнно лучшими. Больше того, можетъ быть, что, благодаря фамильярности съ земными условіями и повторности преподанныхъ уроковъ, мы еще ухудшились бы. Вотъ, между прочимъ, почему никто не знаетъ своего смертнаго часа, чтобы его неизвѣстность служила побужденіемъ не откладывать до самаго послѣдняго срока приготовленіе къ вѣчности. Слѣдовательно, смерть является необходимымъ освобожденіемъ отъ земной ограниченности для болѣе широкихъ возможностей; призывомъ не къ остановкѣ, а къ еще большему развитію нашихъ способностей и неразвитыхъ потенцій въ болѣе счастливыхъ условіяхъ. Смерть подобна садовнику, пересаживающему цвѣты, въ надлежащую пору ихъ развитія,

изъ-подъ открытаго неба въ теплую оранжерею, съ цѣлью предохранить ихъ отъ холода и дать имъ возможность пышно расцвѣсти подъ тепличнымъ кровомъ. Человѣкъ подлежитъ дѣйствію такого же универсальнаго закона и потому предопредѣленъ къ нескончаемому прогрессу, въ трехъ главныхъ направленіяхъ—любви, познанія и служенія.

Пусть прекращаются всѣ другія дарованія, любовь «никогда не перестаетъ» (1 Кор. 13, 8): причастная самой божественной природѣ, она неистощима въ своей жизненности. Подобно тому, какъ земныя привязанности постоянно возрастаютъ своей интенсивностью, характеромъ и глубиною, силою самопожертвованія и ненасытимаго желанія, такъ и на небѣ истинная любовь будетъ безконечно крѣпнуть и развиваться, постепенно приближая насъ къ Богу и къ Его избранникамъ. Какъ нѣтъ конца Божьей къ намъ любви, такъ и наша къ Нему любовь никогда не сократится, а, наоборотъ, всегда будетъ крѣпнуть и въ вѣчности открывать предъ нами глубину безконечной любви небеснаго Отца и возбуждать въ насъ отвѣтную любовь. По мѣрѣ того, какъ болѣе и яснѣе мы будемъ разумѣть Его таинственную, неизмѣнную, безконечную любовь въ связи съ твореніемъ, искупленіемъ и промышленіемъ о вселенной,—непрерывно будетъ усиливаться и наше благоговѣніе. Для пламенной любви не страшны испытанія времени и монотонности. Насъ не утомляетъ искренняя ласка матери, чистая преданность ребенка или безкорыстная дружба. Если же кто утомляется любовью, то ясно, что—не истинною, а притворною, потому что первая ненасытима въ своемъ голодѣ и въ служеніи ближнимъ развиваетъ свои безконечныя способности.

Въ связи съ утвержденіемъ насчетъ совершеннаго развитія и полнѣйшаго удовлетворенія любви въ загробномъ мірѣ, рождается нѣсколько интересныхъ вопросовъ и опасеній, правда, подчасъ дѣтскихъ, но, тѣмъ не менѣе, однако, заслуживающихъ нѣкотораго вниманія и серьезнаго отвѣта. Многихъ смущаетъ особенно то, что вызываемое смертью измѣненіе, по ихъ мнѣнію, не оставитъ мѣста нашему реальному «я», и что мы не сохранимъ единства своего самосознанія, обратившись скорѣе въ какихъ-то противоестественныхъ фантомовъ, а не останемся разумно-свободными личностями. Но утрата свойствъ личности является рѣшительно невозможной. Наоборотъ, и на томъ свѣтѣ мы сохранимъ свои индивидуальныя особенности,

потому что, въ противномъ случаѣ, не оставалось бы мѣста для суда, возмездія и наказанія, равно какъ и для дальнѣйшаго развитія сокрытыхъ въ нашей душѣ потенцій.

Второе, находящееся въ тѣсной связи съ первымъ, опасеніе состоитъ въ представленіи перехода отъ смерти къ жизни на подобіе переправы чрезъ легендарную Лету: на причаливающихъ къ берегу вѣчности опускается завѣса полнаго забвенія, и мы теряемъ память о всемъ прошломъ и перерождаемся въ какія-то новыя, не имѣющія никакого отношенія къ жившимъ на землѣ, духовныя существа. Въ этомъ случаѣ у насъ порываются всякія связи съ своими присными подобно тому, какъ на землѣ кто-нибудь порываетъ ихъ съ своимъ интимнымъ другомъ, который, по причинѣ какого-либо несчастнаго случая или тяжкой болѣзни, теряетъ память и перестаетъ узнавать самаго близкаго человѣка, видя въ немъ случайнаго незнакомца. Но такой страхъ оказывается также неосновательнымъ, когда разсмотримъ его во свѣтѣ непрерывности царящаго въ природѣ развитія. Въ такомъ случаѣ оказалась бы совершенно недостижимой главнѣйшая цѣль земной жизни, такъ какъ, съ потерей памяти, утратили бы всякій смыслъ многочисленныя испытанія и скорби, посылаемыя человѣку, для его нравственной дисциплины, въ земной жизни. Всѣ наилучшія чаянія, относимыя человѣкомъ въ загробный міръ, оказались бы пустыми призраками, какъ, напримѣръ, любовь, потому что, при отсутствіи воспоминанія, она лишится своего жизненнаго нерва. Правда, благодаря взаимной аттракціи, и въ загробномъ мірѣ могли бы возникнуть личныя симпатіи между различными душами, но тольно въ видѣ какой-то безцвѣтной реализаціи по сравненію съ накопленнымъ богатствомъ всякихъ надеждъ и страховъ, радостей и печалей, успѣховъ и неудачъ. Необыкновенно странная потеря памяти состоитъ въ рѣшительномъ противорѣчіи съ цѣлью небесной миссіи. Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ же могло бы проявиться божественное правосудіе и надъ кѣмъ, именно, разъ душа человѣка по смерти представляла бы собою что-то въ родѣ чистаго бумажнаго листа? Можетъ ли уголовный судья приговаривать къ какому-нибудь наказанію паралитика, абсолютно ничего не помнящаго о происшедшемъ? Нѣтъ спору, что вѣчная правда можетъ отчасти осуществиться благодаря тому, что всѣ эффекты нашей прошлой жизни являются какъ бы вплетенными въ обширную ткань нашей духовной сущности, всегда

остающейся съ нами; но это было бы слишкомъ неполнымъ торжествомъ правосудія, какимъ оно должно оказаться при самосознательной реализаціи всего прошлаго съ присущими ему результатами. Такимъ образомъ, и радость, и раскаяніе удвоятся посредствомъ пребывающей въ вѣчности памяти, и, подобно тому, какъ наша виновность сильнѣе заявитъ себя въ ретроспективномъ взглядѣ, такъ и наше блаженство значительно увеличится по милости все прощающей и спасающей любви.

Но, спрашивается, какимъ образомъ окажемся мы способными узнать за гробомъ близкихъ намъ людей? Не потеряемъ ли мы ихъ, да и сами не затеряемся ли въ безбрежной вѣчности? Отвѣтъ на это не такъ труденъ, какимъ представляется онъ на первый взглядъ. Любовь отшедшихъ душъ никогда не забудетъ о тѣхъ, которыя были дороги ей въ земной жизни. Духъ отвѣчаетъ духу, инстинктомъ обнаруживается наличность сердечнаго расположенія, къ тому же и на землѣ мы притягиваемся одинъ къ другому болѣе душевными, нежели тѣлесными качествами,—говоримъ, разумѣется, объ истинной любви, а не о какой-то на нее пародіи. «Тождественныя двойни» принимаются одинъ за другого только сторонними людьми; что же касается близкихъ родныхъ, то они хорошо различаютъ близнецовъ, потому что знаютъ ихъ отличительныя душевныя качества, и только удивляются тому, какъ посторонніе смѣшиваютъ двухъ не одинаковыхъ людей. Не то удивительно, что мы узнаемъ другъ друга въ загробномъ мірѣ, а противоположное тому,—какъ могли бы мы не узнать? И такъ, будемъ увѣрены въ томъ, что любовь поможетъ намъ отыскать своихъ ближнихъ посредствомъ безошибочной интуиціи, симпатіи, внутренняго влеченія и душевной пріязни.

Но скончавшіеся за немного, а тѣмъ болѣе за много лѣтъ до насъ не окажутся ли настолько опередившими насъ въ своемъ духовномъ развитіи, что мы уже не въ состояніи будемъ достигнуть ихъ? А если вспомнимъ о тѣхъ, которые отошли въ лучшій міръ назадъ тому цѣлыя тысячелѣтія, то не опередятъ ли они въ своемъ развитіи насъ такъ далеко, что мы, только еще вступившіе въ область вѣчности, рѣшительно не въ силахъ будемъ приблизиться къ своимъ предшественникамъ? Нисколько,—подобно тому, какъ, не смотря на свое относительно высшее развитіе, мать не разлучается отъ малаго дитяти. Наоборотъ, высшее развитіе не предоставляетъ

ли ей тѣмъ большей возможности содѣйствовать правильному воспитанію своего младенца?

Теперь спрашивается, какимъ образомъ тѣ, которые испытали два или болѣе сильныхъ аффектовъ, каждый изъ которыхъ достигалъ самаго крайняго напряженія въ свое время, примирять въ вѣчности возникающіе въ душѣ конфликты? Самымъ простымъ, потому что тамъ не будетъ происходить никакихъ конфликтовъ. Что же касается различныхъ недоразумѣній, подобныхъ упомянутому, то они проистекаютъ изъ проектируемой нами въ вѣчность несовершенной земной любви. Всѣ предразсудки ограниченной на землѣ любви замѣнятся совершенной небесною любовью, безъ умаленія ея напряженности или партикуляризаціи, все премиряющею своей широтой и глубиною. Подобно тому, какъ въ этой жизни отецъ изливаетъ всю свою любовь на родного сына и, однако, находитъ въ своемъ сердцѣ мѣсто для каждаго, раждающагося потомъ, младенца, причемъ не раздробляетъ ее между дѣтьми, а каждому въ отдѣльности и всѣмъ вмѣстѣ отдается всѣмъ своимъ сердцемъ, такъ и въ будущемъ вѣкѣ расширится и возвысится наша любовь, изливаясь на каждаго и составляя совершенную гармонію въ своихъ проявленіяхъ. Слова Спасителя о томъ, что на томъ свѣтѣ «ни женятся, ни посягаютъ» (Мѳ. 22, 30), не означаютъ забвенія о всѣхъ прошлыхъ человѣческихъ отношеніяхъ, такъ какъ относятся къ будущему въ вѣчности, а не къ продолженію установившихся на землѣ связей между людьми. Имѣющая сохраниться вмѣстѣ съ личностью память необходимо удержитъ въ себѣ драгоцѣнныя связи родственныхъ отношеній во всей ихъ духовной прелести, которая только подымется на еще большую высоту, достижимую лишь въ вѣчности.

Но какая же совершенная любовь можетъ существовать на томъ свѣтѣ, если мы должны простить самыхъ заклятыхъ своихъ враговъ, которыхъ оскорбили, или которые насъ оскорбили до послѣдней степени, и съ которыми намъ суждено будетъ жить въ одномъ царствѣ? Сказать, что мы будемъ навсегда отдалены отъ нихъ,—не достаточно, потому что на небѣ должно царствовать взаимное и полное всепрощеніе въ совершенной любви. Не удовлетворителенъ и другой отвѣтъ, что мы совершенно измѣнимся, ибо, если истинность и чистосердечность, какъ самыя драгоцѣнныя душевныя качества, останутся съ нами, то позволительно спросить, какъ возможно

будетъ любить тѣхъ, кого мы имѣемъ причины ненавидѣть? При бо̀льшей вдумчивости отвѣтъ на вопросъ не труденъ. Даже и худшіе изъ людей содержатъ въ себѣ нѣкоторыя потенціи добра, нерѣдко открывающагося въ сравнительно короткое время земной пріязни. Мы часто любимъ одинъ другого, не понимая того, какъ это происходитъ; любимъ, потому что видимъ другъ въ другѣ возможность добра, признаки расположенія, сокрытые отъ нашего ограниченнаго взора. Теперь въ вѣчности наше усовершенствованное духовное зрѣніе дастъ намъ возможность видѣть эти сокрытыя потенціи добра, и даже, воспоминаніе о нанесенныхъ оскорбленіяхъ сдѣлаетъ насъ достаточно проницательными,—такъ какъ мы сами въ очень многомъ получали прощеніе отъ Бога,—чтобы найти достаточно данныхъ для прощенія другихъ и отъ нихъ, въ свою очередь, получить чистосердечное прощеніе, и, такимъ образомъ, поистинѣ, возлюбить своихъ враговъ.

Слѣдующій широкій путь, по которому будетъ происходить постоянное развитіе, это путь *познанія*. Начавшееся на землѣ, послѣднее окажетъ намъ помощь въ качествѣ точки отправленія для постепеннаго развитія въ вѣчности. Не выразить словами радость такого умственнаго развитія. Даже и въ пріобрѣтеніи земныхъ знаній всякій испытываетъ ни съ чѣмъ несравнимое состояніе особаго рода экстаза, когда кому-либо удастся отвоевать хотя малую область истины, открыть какіе-либо новые законы, воспользоваться доселѣ невѣдомыми естественными силами, или установить прогрессивное развитіе въ доселѣ потаенной части универса. Ученые естествовѣды, философы, теологи—всѣ хорошо поняли душевную радость Кеплера, когда, открывъ свой «третій законъ», онъ воскликнулъ: «всемогущій Боже! Я мыслю Твоими мыслями вслѣдъ за Тобою». Эта радость будетъ продолжаться вѣчно и никогда не сдѣлается монотонною. «Можешь ли ты изслѣдованіемъ найти Бога? Можешь-ли совершенно постигнуть Вседержителя?» (Іов. 11, 7). Изслѣдующій пути Промысла напоминаетъ путника, взбирающагося на Гиммалайскія горы: поднявшись на одну вершину, онъ видитъ съ нея другія, еще болѣе высокія, вершины и открывающіеся предъ собою болѣе широкіе горизонты; или занимающагося изученіемъ небесныхъ пространствъ: одновременно съ усиленіемъ зрѣнія предъ наблюдателемъ открываются еще большія пространства съ безчисленными мірами; простыя звѣзды оказываются большими со-

звѣздіями и темныя бездны—вмѣстилищемъ цѣлой системы міровъ, каждый изъ которыхъ, въ свою очередь, указываетъ на еще болѣе чудесные міры. Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы казаться скучнымъ занятіемъ, поклоненіе Творцу явится въ видѣ постояннаго, инстинктивно-проявляющагося, чувства благодарнаго изумленія, возрастающаго по мѣрѣ того, какъ предъ нами будутъ открываться все болѣе и болѣе глубокіе планы божественнаго промышленія о мірѣ. По мѣрѣ увеличенія нашего познанія и ясновидѣнія въ отношеніи къ промыслительнымъ планамъ, осуществляющимся на протяженіи безчисленнаго множества вѣковъ, къ сокровенной гармоніи божественныхъ законовъ и дѣйствій, къ чудесамъ безконечной любви и премудрости, къ конечной цѣли мірового процесса,—будетъ усиливаться и наше благоговѣніе къ премудрому Творцу міровъ. И что удивительнаго въ этомъ, когда, даже, и въ условіяхъ земного бытія человѣкъ испытываетъ, подчасъ, невыразимый восторгъ предъ безконечнымъ величіемъ Божіимъ? «Хвалите Его солнце, луна и звѣзды»! восклицалъ словами псалмопѣвца Галилей. Подобнымъ же образомъ и Агассизъ благоговѣйно выражался: «геологъ идетъ по стезямъ, глубоко проложеннымъ стопами Божьими». «Слава Богу, допустившему меня уловить одинъ лучъ отъ края Его ризы»,—такъ выражался Ньютонъ.

Третій путь вѣчнаго развитія пролегаетъ въ области *служенія*. Несомнѣнно, если Богъ и твари, въ продолженіе минувшихъ вѣковъ, находили радость въ дѣятельности, то и въ загробномъ существованіи послѣдняя не прекратится. Нѣтъ еще большой радости по сравненію съ исполненіемъ великихъ задачъ. Горечь труда состоитъ исключительно въ физической ограниченности и въ неспособности. Отлетѣвшія отъ земной суеты души обрѣтутъ покой въ томъ, что силы ихъ будутъ превозмогать надъ дѣломъ, какъ и сами мы со временемъ вкусимъ наслажденія, состоящаго въ успѣшномъ исполненіи предлежащаго намъ служенія. Всѣ душевныя способности будутъ постепенно и прогрессивно развиваться, съ постоянно открывающимися новыми потенціями въ расширенныхъ сферахъ. Еще находящіеся въ земныхъ условіяхъ, мы подчасъ напряженно стремимся перенестись за предѣлы, поставленные для нашихъ ограниченныхъ чувствъ,—проникнуть въ глубокія бездны океана, въ сокровенныя тайны міровъ, въ безпредѣльныя пространства, слышать неуловимые ухомъ звуки, пріе-

обрѣсти болѣе острое зрѣніе и болѣе утонченные инстинкты, имѣющіеся у наиболѣе развитыхъ животныхъ. Мы страстно хотимъ проницать своимъ взоромъ сквозь естественные феномены матеріи, силы, жизни, и созерцать потаенныя чудеса какихъ-то невѣдомыхъ міровъ съ новою формой, цвѣтомъ, движеніемъ, мелодіей, красотою. Подобно тому, какъ предъ исцѣленными глазами слѣпца открывается цѣлый міръ съ неисчерпаемымъ разнообразіемъ формъ и красокъ, или предъ излѣченнымъ отъ глухоты—звуковъ и мелодій, предъ паралитикомъ—область недоступныхъ ему доселѣ ощущеній, такъ, на необозримомъ протяженіи вѣчности, раскрывающіяся и постоянно усовершающіяся способности откроютъ предъ нами новые міры для созерцанія и служенія. Въ такомъ случаѣ не можетъ возникать никакихъ предположеній на счетъ монотонности будущей жизни: послѣдняя откроется предъ нами съ настолько безконечнымъ разнообразіемъ задачъ и средствъ къ ихъ исполненію, что не о скукѣ, а, наоборотъ, о ненасытимомъ наслажденіи можетъ быть рѣчь въ новыхъ условіяхъ нашего бытія. Нѣкоторыя черты предстоящаго намъ служенія мы можемъ видѣть отчасти и въ земной жизни. Вообще, оно должно состоять въ сослуженіи Богу, въ содѣйствіи осуществленію Его величественныхъ плановъ, въ оказаніи любви къ Его тварямъ, въ воспособленіи взаимному раскрытію нашихъ собственныхъ способностей и способностей другихъ, въ побѣдѣ надъ врагами посредствомъ любви, въ изысканіи путей и средствъ къ ихъ раскаянію и перерожденію, и, можетъ быть, въ соучастіи въ твореніи, въ исторіи и въ завершеніи одного міра за другимъ, одной системы за другой, цикла за цикломъ, универса за универсомъ.

Такимъ образомъ, первый основной законъ природы—вѣчный прогрессъ—проявляется въ трехъ большихъ потокахъ свѣта, бросаемыхъ въ царство тьмы и озаряющихъ пролегающіе въ вѣчности пути нашего непрестаннаго развитія и роста въ любви, познанія и въ служеніи. Приведенныхъ данныхъ вполнѣ достаточно для нашего упованія на безконечное милосердіе небеснаго Отца.

«Человѣкъ», по словамъ Паскаля, представляетъ собою только трость и, притомъ, самую хилую въ цѣлой природѣ. Однако, онъ—мыслящая трость. Весь матеріальный универсъ не имѣетъ нужды совокупными усиліями поразить его. Для этого довольно пара, или одной капли воды. Но если бы весь

матеріальный универсъ соединился для того, чтобы сокрушить его, то человѣкъ, все-таки, оказался бы болѣе благороднымъ по сравненію съ своимъ сокрушителемъ, ибо онъ сознавалъ бы, что умираетъ, между тѣмъ какъ цѣлый универсъ и не подозрѣвалъ бы о своемъ надъ нимъ преимуществѣ». Итакъ, человѣческій духъ, съ его свидѣтельствомъ о богоподобіи, неизмѣримо возвышается надъ цѣлою природой и содержитъ въ самомъ себѣ свидѣтельство въ пользу того, что онъ переживаетъ всѣ предполагаемыя крушенія одной матеріальной системы вслѣдъ за другою, какими бы величественными ни представлялись онѣ для непосредственнаго наблюденія. Звѣздное небо не настолько возвышенно, какъ нравственный законъ внутри человѣка. Всѣ констелляціи не равняются по своей цѣнности одной младенческой душѣ. Человѣкъ—это сынъ Божій и, слѣдовательно, представляется болѣе дорогимъ въ очахъ Божіихъ, нежели поразительный блескъ небесныхъ свѣтилъ. Пусть ничтожна населяемая имъ планета, пусть слабо его бренное тѣло,—все-таки, онъ невыразимо дорогъ предъ Богомъ. Это навѣки подтверждается голгоѳскимъ крестомъ—безцѣнной Жертвой, принесенною за спасеніе міра. Въ своей потенціи человѣкъ является достойнымъ такой милости. Подобно тому, какъ не по внѣшней невзрачности мы судимъ о достоинствѣ взятаго сѣмени, а по заключающемуся въ немъ пышному расцвѣту, такъ и въ разсужденіи даннаго предмета «еще не открылось, что̀ будемъ» (1 Іоа. 3, 2).

Таковъ первый правильный методъ для укрѣпленія нашей вѣры въ виду безпредѣльнаго универса и для подтвержденія превосходства человѣческаго ума и души надъ всѣмъ сотвореннымъ.

Всѣ вмѣстѣ взятыя преъуказанія только на безчисленныя, заключающіяся въ Творцѣ и въ Его твореніи, потенціи, въ связи съ многозначительными фактами естествознанія, философіи и религіи, приводятъ насъ къ абсолютной моральной увѣренности въ загробной жизни. А если такъ, то безнадежная, ужасная и невыносимая въ другихъ условіяхъ жизнь мгновенно преобразуется, озаряется свѣтомъ доброй надежды и получаетъ величайшее значеніе. Все, казавшееся доселѣ парализованнымъ при неизвѣстности будущаго существованія, выпрямляется въ свой настоящій ростъ и развертываетъ предъ человѣкомъ необозримыя перспективы съ точки зрѣнія вѣч-

ности. Не вполнѣ примѣтныя раньше, побужденія и объясненія жизни теперь становятся достаточно—ясными. Есть смыслъ въ тяжелой борьбѣ, потому что она содѣйствуетъ облагораживанію характера, ибо послѣдній существенно важенъ для достиженія человѣкомъ своего назначенія и сопутствуетъ ему въ безпредѣльной вѣчности. Есть смыслъ вмѣсто эгоистической жизни проводить другую, состоящую въ непрестанномъ самопожертвованіи, жизнь, ибо мы—безсмертные труженики среди такихъ же безсмертныхъ, чтобы ихъ и себя приготовить къ блаженной вѣчности. Есть смыслъ въ развитіи своихъ способностей до возможно-высшей степени,—для писателей—обогащать литературную сокровищницу, для поэтовъ—творить идеальные образы, для музыкантовъ—погружаться въ мелодію звуковъ, для чистыхъ душъ—сѣять добро для жатвы другимъ,—потому что всѣ многоразличныя способности сохраняются и вполнѣ расцвѣтутъ только подъ новымъ небомъ. Есть смыслъ въ беззавѣтной любви, не смотря на страшный призракъ смерти, ибо «любовь крѣпка, какъ смерть» (Пѣсн. 8, 6) и въ лучшемъ мірѣ получитъ свое полное удовлетвореніе.

Прот. **Евгеній Аквилоновъ.**

Высшая духовная школа и духовное творчество [1]).

На знамени нашего Общества крупными буквами написано дорогое для всѣхъ насъ имя нашей almae matris—Духовной Академіи. Въ сегодняшній годовой день нашего Общества и въ память недавней 103-лѣтней годовщины Академіи, я думаю, будетъ благовременно остановиться на одной сторонѣ жизни Академіи, далеко не маловажной въ ея исторіи, именно на вліяніи ея на наше русское духовное творчество. Разумѣю не область поэзіи, а тотъ широкій кругъ дѣятельности, который стоитъ въ связи съ созданіемъ и увеличеніемъ въ нашемъ обществѣ духовныхъ цѣнностей. Какимъ бы языкомъ мы ни говорили, но значеніе высшаго спеціальнаго образованія едва ли можетъ быть опредѣлено иначе, какъ увеличеніе и выработка соотвѣтствующихъ цѣнностей. Сюда мы относимъ, въ примѣненіи къ высшему духовному образованію, и научно-созерцательное обоснованіе и жизненное укрѣпленіе въ нашемъ русскомъ обществѣ христіанскихъ устоевъ — выработку и высшее проявленіе духовно-созидательной дѣятельности. Поскольку Академія—въ своей собственной жизни и въ лицѣ ея питомцевъ, проявляетъ созидательную силу въ области духовнаго просвѣщенія въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова?

Я исключаю изъ разсмотрѣнія общекультурное значеніе Академіи, дѣятельность ея питомцевъ на равныхъ поприщахъ культурной жизни, внѣ круга духовнаго просвѣщенія, такъ какъ эта весьма важная и цѣнная сторона академи-

---

[1]) Рѣчь, произнесенная съ нѣкоторыми подробностями въ годовомъ собраніи Общества взаимопомощи бывшихъ питомцевъ Спб. Духовной Академіи, въ залѣ Училищнаго Совѣта, 22 февраля 1912 г.

ческой жизни — участіе ея питомцевъ въ общекультурной жизни нашего общества стоитъ не въ сердцевинѣ, а на окружныхъ линіяхъ задачъ Академіи, совпадаетъ съ общепросвѣтительными задачами свѣтской школы, не представляетъ рѣшительныхъ признаковъ, присущихъ исключительно питомцамъ духовнаго образованія, и требуетъ особаго, самостоятельнаго разсмотрѣнія. Вношу еще ограниченіе: дѣятельность высшаго духовнаго порядка, творческая духовная дѣятельность, должна непремѣнно проявлять себя въ сознательности тѣхъ или другихъ цѣлей, въ сознательномъ стремленія къ достиженію этихъ цѣлей. Разъ дѣятельность питомца высшей духовной школы носитъ автоматическій, непроизвольный характеръ, проявляется лишь въ обычной передачѣ или обычномъ пользованіи совнѣ, по преемству полученными благами, то въ такомъ случаѣ мы не видимъ признака какой-нибудь высшей цѣнности. Такая дѣятельность имѣетъ значеніе не болѣе, чѣмъ теченіе Невы изъ Ладожскаго озера въ Финскій заливъ.

Итакъ, поскольку развитіе высшаго духовнаго просвѣщенія въ русскомъ обществѣ зависитъ отъ дѣятельности питомцевъ нашей высшей духовной школы и каковы условія развитія и обнаруженія этой высшей просвѣтительной дѣятельности? Для рѣшенія этихъ вопросовъ я не располагаю какимъ-либо стороннимъ литературнымъ матеріаломъ, опираюсь лишь на свои собственныя обычныя наблюденія и нѣкоторый опытъ, и дѣлаю попытку скорѣе намѣтить, чѣмъ дать рѣшеніе поставленныхъ вопросовъ. Мои выводы претендуютъ не болѣе, чѣмъ на значеніе частнаго мнѣнія одного изъ бывшихъ питомцевъ нашей Академіи.

Въ общемъ, за указаннымъ исключеніемъ, весь кругъ высшей духовной творческой дѣятельности намъ представляется возможнымъ свести къ двумъ ея существеннымъ проявленіямъ: духовной наукѣ и пастырству. Въ одной точкѣ скопляются духовныя цѣнности, въ другой примѣняются къ жизни; въ одной — теченіе силы центростремительное, въ другой — центробѣжное. Если не вполнѣ, то все таки, кажется такое дѣленіе въ достаточной степени охватываетъ кругъ выработки и примѣненія высшихъ духовныхъ цѣнностей.

Творчество въ пастырствѣ!.. Я преклоняюсь предъ великой, мистической силой охраненія душъ въ руслѣ вѣковѣчныхъ, таинственныхъ вѣрованій св. Церкви, законовъ христі-

анской этики, добрыхъ навыковъ и житейскихъ устоевъ. Я благоговѣю предъ той священной атмосферой, какая поддерживается пастырствомъ во всей его совокупности и дѣйствуетъ на міръ какъ великая церковная сила. Значительную долю участія въ этой великой дѣятельности я безспорно признаю за питомцами нашей духовной школы. Но высшей духовной цѣнности въ намѣченномъ нами смыслѣ я здѣсь не вижу. Чего-либо характернаго для духовнаго творчества, свойственнаго только питомцамъ нашей высшей школы, здѣсь нѣтъ. Это область добросовѣстнаго примѣненія готовой, выработанной и испытанной уже вѣками, воспринятой извнѣ цѣнности — область духовной статики, а не динамики. Духовное творчество въ пастырствѣ, признакъ высшаго носителя духа, должно выдѣлять себя особыми отличительными чертами отъ обычнаго, рядового исполненія долга служителя Христова!

Мы счастливы тѣмъ, что въ нашихъ рядахъ, въ рядахъ бывшихъ питомцевъ нашей almae matris, мы можемъ указать высшихъ носителей пастырскаго духа, съ печатью особаго избранничества. Я думаю, вы догадываетесь, что я разумѣю прежде всего достойнѣйшихъ, блаженно почившихъ нашихъ старшихъ современниковъ — о. Іоанна Кронштадтскаго и архіепископа японскаго Николая. Ихъ преданность своему пастырскому долгу, ихъ проникновенность своимъ высокимъ призваніемъ отмѣчены были на глазахъ всего міра особымъ возвышеннымъ подъемомъ духа народныхъ массъ, съ которыми они соприкасались. Здѣсь мы наблюдаемъ и исключительную силу духа, и новыя формы его воздѣйствія на окружающихъ и новыя завоеванія христіанской проповѣди. Эти герои духа, эти пастыри—несомнѣнно творцы и распредѣлители духовныхъ цѣнностей, свѣточи современнаго намъ православно-христіанскаго просвѣщенія. Наша Академія вправѣ гордиться этими блестящими именами, какъ и цѣлымъ рядомъ другихъ почтенныхъ служителей алтаря, вопреки всѣмъ нападкамъ и пристрастнымъ нареканіямъ на дѣятельность Академіи и вышедшихъ изъ нея пастырей. На самыхъ разнообразныхъ мѣстахъ мы видимъ цѣлую армію проникновенныхъ служителей духа, бодрыхъ часовыхъ, готовыхъ всегда стать на защиту христіанскаго знамени.

Но будемъ справедливы. На ряду съ этими высокими образцами пастырства и самой искренней преданности установившемуся руслу христіанскаго просвѣщенія, вѣчно кипучая жизнь ставитъ новые запросы продолжателямъ подвига

учениковъ Христовыхъ. И отвѣты на эти запросы нужно выковывать въ условіяхъ другого порядка, чѣмъ тотъ, какой могли предвидѣть даже лучшіе дѣятели прежняго времени. Укажемъ изъ многаго на одну существенную, современную неразрѣшимую задачу для пастырства, а вмѣстѣ и для всего духовнаго просвѣщенія. На нашихъ глазахъ выростаетъ у насъ новая сила, не только враждебная христіанству, но готовая стать на мѣсто христіанства, какъ новая всеобщая религія. Церковь въ своей многовѣковой исторіи знаетъ множество враговъ, множество побѣдъ и столкновеній, но въ ея жизненномъ опытѣ не было еще столь опаснаго врага, сильнаго своей подкупающей видимой правдой, своей соблазнительной близостью къ нравственному исповѣданію Церкви—къ всеобщему братству, равенству, къ братскому общенію богатыхъ и бѣдныхъ не только въ высшихъ порывахъ духа, но и въ условіяхъ наличной жизненной обстановки. Грозный призракъ соціализма, смутные раскаты надвигающейся міровой революціи уже давно вызываютъ разнообразныя судорожныя—покамѣстъ, безуспѣшныя—усилія со стороны западныхъ христіанскихъ проповѣдниковъ. Что можетъ выдвинуть противъ этого врага наше академическое пастырство? Къ сожалѣнію, по нашему глубокому убѣжденію, оно, покамѣстъ, совершенно не имѣетъ соотвѣтствующаго оружія. Выступленіе нашего пастырства въ 1905-6 гг., во время первой пробной атаки новаго грознаго врага, было до такой степени дѣтски безпомощно и несоотвѣтственно съ жизненнымъ запросомъ, что приходится пожалѣть объ этомъ выступленіи и глубоко призадуматься о его органическомъ безсиліи. Наше пастырство извлекло для борьбы заржавѣвшее и довольно притупленное оружіе, и, понятно, идейнаго успѣха не имѣло.

По отзыву военныхъ писателей, есть народы, способные проявлять удивительныя чудеса храбрости при одномъ непремѣнномъ условіи: за стѣнами, или за окопами укрѣпленій. Если этого условія нѣтъ, если борьба открывается на чистомъ полѣ, то такого рода военный противникъ теряется, уступаетъ и, какъ военная сила, становится ничтожнымъ. Такого рода военную психологію спеціалисты указываютъ у нашихъ давнихъ противниковъ—турокъ. Приблизительно такою же рисуется намъ и боевая отважность и сила нашего пастырства въ рѣшительную минуту его недавней борьбы. Оно не вышло на открытый бой въ чистое поле: оно предпочло остаться за

неразрушенными еще стѣнами вѣковыхъ укрѣпленій. Только отдѣльные отважные бойцы за свой личный страхъ рѣшались показываться на передовыхъ выступахъ крѣпости. И не удивительно, что и нравственная и жизненная побѣда осталась не за представителями турецкой военной сноровки!

На высотахъ духа, въ высшихъ запросахъ пастырскаго званія, къ моему прискорбію, я не усматриваю той творческой силы, постояннаго подвижническаго напряженія, мудрой попечительности и мужества, какія по существу дѣла властно требуются отъ глубоко отвѣтственнаго предъ своимъ долгомъ пастыря—питомца высшей духовной школы. Въ этомъ отношеніи наше пастырство не выдерживаетъ испытанія. Способное быть стойкимъ носителемъ Христовыхъ истинъ въ области такъ сказать христіанства созерцательнаго, наше пастырство совершенно слабо въ области христіанства дѣятельнаго. Самая цѣнная съ точки личнаго духовнаго творчества, жизненная часть пастырскаго званія—церковная проповѣдь у насъ далека отъ какой-нибудь опредѣленной значащей постановки, почти не слышна въ дѣлѣ христіанскаго просвѣщенія общества и рѣшительно не стоитъ въ ряду замѣтныхъ составныхъ частей духовнаго воспитанія народа. Ея рѣдкіе призывы направляются только къ той части народа, которая по силѣ привычки не выходитъ за предѣлы осажденной крѣпости: это въ лучшемъ случаѣ голосъ ободренія своихъ, а не властный призывъ чужихъ или ослабѣвшихъ и отошедшихъ въ сторону вчерашнихъ духовныхъ дѣтей. Что особенно опасно—наша проповѣдь совершенно не знаетъ того языка, на которомъ слѣдовало-бы обратиться къ болѣе и болѣе со дня на день увеличивающейся арміи приверженцевъ новой религіи.

Сложное движеніе современнаго просвѣщенія, современной культуры выдвигаетъ въ общество новые законы жизни, чуждые призывамъ христіанской любви и спасенія, и наша проповѣдь совершенно безсильна выставить противъ нихъ несомнѣнное преимущество своихъ вѣковѣчныхъ упованій. Почитаю характернымъ для нашего времени отношеніе одного изъ не безъизвѣстныхъ нынѣшнихъ церковныхъ дѣятелей къ глашатаямъ современной культуры, къ цѣлому ряду свѣтскихъ писателей: этотъ ревностный пастырь предложилъ примѣнить къ нимъ ни болѣе, ни менѣе, какъ мѣру рѣшительнаго отсѣченія, церковной анаѳемы. Нѣтъ ли въ этомъ заявленіи о ненужности и безполезности прямыхъ мѣръ христіанской пропо-

вѣди, въ этомъ укрывательствѣ за крѣпкими стѣнами церковной дисциплины, вмѣсто добраго призыва или прямой и открытой борьбы, выраженія отчаянія, горькаго признанія своего безсилія?

Древняя Церковь, въ ряду своего богатаго наслѣдства нашему времени, наравнѣ съ проповѣдью, оставила намъ властно чарующія проявленія своего мощнаго творчества въ видѣ неподражаемой церковной поэзіи. Она перевоплощала свои возвышенныя идеи въ ряды одухотворенныхъ изящныхъ образовъ, окутывала ими всю современную жизнь и неудержимо влекла ее по своему пути. Мы, отдаленные наслѣдники этихъ цѣльныхъ переживаній, до сихъ поръ съ благоговѣніемъ упиваемся неподдѣльнымъ ароматомъ благочестиваго чувства этой эпохи въ величественныхъ и задушевныхъ церковныхъ пѣснопѣніяхъ, услаждаемся красотой и возвышенностью нравственной идеологіи тогдашнихъ вѣрованій и жизненныхъ упованій въ незамѣнимомъ и недосягаемомъ изложеніи житій святыхъ. Намъ до осязательности понятно, какъ эта художественно-творческая атмосфера могуче приковывала вѣрующихъ къ возвышеннымъ идеаламъ христіанства, какъ она окружала каждый ихъ шагъ своимъ увлекательнымъ вѣяніемъ жизни, размѣромъ стиха, мелодіей напѣва.

По условіямъ нашей народности и нашего времени, подражаніе такимъ видамъ творчества для насъ, можетъ быть, было-бы неудобно: каждая эпоха вырабатываетъ свой излюбленный видъ поэтическаго стиля, свою манеру воздѣйствія на чувство. Предъ нашими поколѣніями, предъ нашимъ пастырствомъ открывается благородная задача воспроизвести по своему полезный и поучительный примѣръ отдаленныхъ предковъ по вѣрѣ. Наша современная поэзія, современная литература уясняетъ, идеализуетъ и приближаетъ къ общенародному сознанію взгляды и ученія культурнаго, гуманнаго, а иногда даже и противо-гуманнаго свойства. И общество неотразимо чувствуетъ на себѣ силу воздѣйствія этой современной міровой проповѣди. Почему, наравнѣ и въ противовѣсъ вліянію этой гуманной, мірской проповѣди наше академическое пастырство не прибѣгаетъ къ столь же могучему проведенію своихъ высокихъ христіанскихъ идей въ той же поэзіи, литературѣ? Почему, вмѣсто принижающей человѣческій духъ мелодіи страстей и обычныхъ человѣческихъ переживаній, къ нашему сознанію не приближаются напѣвы неземной кра-

соты и образы высшаго идейнаго порядка? То, что даетъ, въ противовѣсъ этому стремительному идейному натиску свѣтской литературы, наше, такъ сказать, духовное литературное творчество, съ точки обаятельности и силы,—по полному отсутствію въ немъ вкуса къ поэзіи—не выдерживаетъ никакой критики. Сухое, безжизненное слово духовной литературы не допускаетъ мысли о какомъ-нибудь сравненіи съ общимъ ходомъ свѣтскаго литературнаго творчества.

Позволю себѣ перейти къ другому, спеціальному средоточію духовнаго просвѣщенія—духовной наукѣ. Въ какой степени поддерживается здѣсь живительный огонь духовнаго творчества?

Духовная наука сосредоточена у насъ въ духовной Академіи; внѣ Академіи ея почти нѣтъ, а то, что есть, стоитъ въ непосредственной связи съ Академіей. Наша рѣчь неизбѣжно обращается къ Академіи.

Если мы возьмемъ состояніе русской духовной мысли за 100 лѣтъ до нашего времени или даже за 40 лѣтъ, то мы убѣдимся въ громадномъ движеніи впередъ нашего духовнаго просвѣщенія. Собственно начало науки въ строго академическомъ, а не учебномъ значеніи можно возводить въ нашихъ академіяхъ только къ 60-мъ годамъ прошлаго столѣтія, т. е. къ годамъ обученія нашихъ старѣйшихъ сотоварищей. И вотъ въ эти послѣдніе сорокъ лѣтъ наша духовная наука обогатилась неисчислимыми пріобрѣтеніями. Она не только во многомъ усвоила многовѣковой научный опытъ запада, но въ нѣкоторыхъ отрасляхъ пытается ступать уже въ ногу съ западной наукой. Самое цѣнное научное пріобрѣтеніе новыхъ вѣковъ—научный методъ усвоенъ нашей наукой. Научныя области, касающіяся предметовъ спеціально русской жизни, получили въ нашей высшей духовной школѣ совершенно самостоятельную разработку. Правда, для сторонняго глаза дѣятельность Академіи недостаточно примѣтна: она чуждается широкихъ обобщеній и заманчивыхъ систематическихъ построеній. Но это объясняется естественною осторожностью Академіи, при недостаточномъ еще изученіи и обслѣдованіи первоисточниковъ науки. То, что западная наука накопляла съ XVI в., со времени изданія первыхъ фоліантовъ, нашей современной наукой должно быть проведено чрезъ призму нашего собственнаго сознанія силами одного-двухъ поколѣній, съ присоединеніемъ еще и того, что обнаруживается и вызы-

вается къ жизни въ наше время усиліями и западной науки и условіями и потребностями нашей жизни. И эта усиленная, жизненно необходимая методическая работа нашихъ академій надъ первоисточниками и частичной обработкой отдѣловъ науки—существенная особенность академической дѣятельности нашего времени—представляетъ единственно доступный въ настоящее время способъ разработки академическихъ дисциплинъ и является залогомъ здороваго развитія нашей науки въ дѣятельности послѣдующихъ поколѣній. Въ этомъ скопленіи научнаго пріобрѣтенія—самая цѣнная основа нашего творческаго капитала, самая лучшая надежда на будущее уясненіе, укрѣпленіе и защиту нашего нравственнаго православно-христіанскаго упованія.

Какъ безпристрастный судъ, наука надѣется, что въ концѣ концовъ, послѣ полнаго изслѣдованія всѣхъ сторонъ нашего упованія, послѣ внимательнаго допроса всѣхъ возможныхъ свидѣтелей его, она вынесетъ самое точное и вѣрное, доступное человѣку, опредѣленіе и уясненіе всѣхъ сторонъ нашей жизни и мысли. Но она встрѣчаетъ на своемъ пути готовыя уже рѣшенія, данныя высшей интуиціей и предшествующимъ жизненнымъ опытомъ человѣчества. Какъ исполнитель высшихъ нравственныхъ полномочій, данныхъ наукѣ, духовная наука—въ мѣру своихъ силъ и возможностей—вводитъ въ кругъ своего разсмотрѣнія и символы этихъ опредѣлителей человѣческой жизни, тѣмъ болѣе, что они предлагаются каждому поколѣнію на языкѣ и въ формѣ отдаленныхъ, предшествующихъ поколѣній. Для науки создается трагическое положеніе: въ силу своего безпристрастія, она не всегда оправдываетъ своимъ подписомъ принятый въ данное время за руководство въ жизни кругъ понятій, предлагаетъ иногда свое рѣшеніе, уясняющее привычное сужденіе съ другой стороны—и сторонники чистой интуиціи или просто представители обычной житейской практики предъявляютъ къ наукѣ обвиненіе, будто она безразсудно разрушаетъ вѣковѣчныя цѣнности, будто она останавливаетъ бодрый темпъ установившейся жизни. Доходитъ до того, что на мѣсто науки у насъ пытаются поставить выработку пассивной привычки къ излюбленному строю мысли и жизни. Зачеркивается исконная и неотъемлемая принадлежность науки—право мнѣнія и право сомнѣнія,—выдвигается неоспоримая и непреложная сила авторитета, мнѣнія даннаго момента, мнѣнія господствующихъ круговъ. Это

еще разъ останавливаетъ вліяніе науки, какъ движущей силы, на жизнь, на выработку руководящихъ взглядовъ и понятій.

Не буду приводить примѣровъ насильственнаго замедленія хода научнаго движенія изъ современной намъ академической жизни: примѣры эти у всѣхъ въ памяти, передъ глазами. Напомню нѣсколько историческихъ славныхъ именъ изъ прежнихъ дѣятелей нашей академіи. Вотъ первый магистръ перваго курса нашей академіи, протоіерей Герасимъ Петровичъ Павскій, извѣстный филологъ и гебраистъ, бывшій профессоръ нашей академіи и законоучитель Цесаревича Александра Николаевича, обвиняется въ неправомысліи: на урокахъ по классу еврейскаго языка онъ осмѣлился дать переводъ еврейскаго ветхозавѣтнаго текста на русскій языкъ, тогда какъ священному тексту—по понятію 30-хъ годовъ—полагалось оставаться на языкѣ недоступномъ народу. Это одна вина; она искуплена была удаленіемъ профессора изъ академіи. Какъ законоучитель, онъ осмѣлился читать высокому ученику законъ Божій не по катихизису м. Филарета, а въ собственномъ живомъ и проникновенномъ изложеніи. Эта вина стоила ему отрѣшенія отъ законоучительства. Исторія коварно подсмѣялась надъ ригористами охранительнаго порядка. Сама церковная власть вынуждена была издать отъ своего имени переводъ Библіи съ еврейскаго на русскій языкъ и заднимъ числомъ признать невиновность наказаннаго ею ученаго. Грѣхъ неправомыслія Павскаго на урокахъ у высокаго питомца основывался, оказалось, на повышенной чувствительности московскаго іерарха къ своему литературному имени, и самымъ блестящимъ образомъ проявилъ свою настоящую природу въ извѣстной всѣмъ высоко гуманной, благородной дѣятельности высокаго питомца прот. Павскаго—впослѣдствіи Царя-Освободителя. Вотъ признанная всѣми краса и гордость нашей академіи конца XIX в.—знаменитый профессоръ В. В. Болотовъ—задумываетъ въ рядѣ студенческихъ работъ освѣтить житія святыхъ, какъ историческій памятникъ. Послѣ начальной обработки перваго мѣсяца намѣченная работа вдругъ останавливается, и первоклассный ученый съ своими изысканіями вынуждается навсегда откочевать съ этой области на безобидныя и мало доступныя окраины своего предмета. Имена славныхъ духовныхъ изслѣдователей другихъ академій—акад. Е. Е. Голубинскаго, проф. Терновскаго и мн. др.—служатъ прекраснымъ доказательствомъ того, что прежде

чѣмъ выступить съ словомъ своего убѣжденія, духовной наукѣ нужно долго и внимательно прислушаться къ властному тону голоса руководителей текущаго момента.

Такимъ образомъ и наука въ нашей высшей духовной школѣ не представляетъ всѣхъ удобствъ для проявленія духовнаго творчества. Оно стѣснено здѣсь и сторонними вліяніями, стѣснено и собственной природой духовной школы, ея временными условіями. Природа академическаго творчества отвлеченна. Академическіе дѣятели въ глубинѣ сердца проникнуты убѣжденіемъ, что разработка знанія во имя самого знанія лучше всего двигаетъ впередъ высочайшія цѣли человѣческихъ стремленій. Въ научномъ творчествѣ они склонны видѣть для себя высшую задачу и цѣль своего существованія, въ своемъ родѣ возложенное на нихъ Богомъ священнодѣйствіе. Отсюда въ самомъ лучшемъ случаѣ академическому творчеству недостаетъ темперамента: оно не согрѣто той жизненной теплотой, которая необходима для выработки жизненныхъ цѣнностей, для постояннаго поддержанія въ напряженіи волевого двигателя.

Правда, есть струя въ нынѣшней академической жизни, которая пытается исправить этотъ недочетъ академическаго вліянія. Путемъ приближенія къ сознанію принципа аскетизма это теченіе, дѣйствительно, постоянно поддержививаетъ въ академіи мысль о необходимости создать въ ней очагъ непрерывнаго горѣнія духа. Какъ символу благихъ намѣреній, мы воздаемъ должное уваженіе этому теченію. Но въ жизненномъ смыслѣ эта струя достаточно безплодна: выработку творческой личности она стремится произвести не путемъ академическаго всесторонняго развитія воли, а лишь пониженнымъ способомъ пассивнаго воспитанія, пассивнаго преклоненія предъ авторитетомъ, съ совершенно сторонними академіи соображеніями. Это не разрѣшеніе академической научной и высоко-нравственной просвѣтительной задачи.

И Академія, какъ мы раньше говорили о пастырствѣ, не представляетъ той творческой среды, изъ которой должны выходить на дѣло христіанскаго просвѣщенія герои духа. Выработка такой среды—дѣло будущихъ поколѣній. И намъ крайне трудно, почти невозможно судить, какимъ путемъ произойдетъ созданіе такой благопріятной обстановки.

Если о настоящемъ дозволительно судить по примѣрамъ прошлаго, то для сдвига въ сторону духовнаго творчества

нашего академическаго пастырства—какъ въ общей сложности весьма крупнаго и связаннаго сложными нитями съ задачами церковно-правительственными, каноническими, сословными, бытовыми—можно признать достаточнымъ только коренное церковное переустройство...

Высшая духовная школа въ вопросѣ о жизненномъ духовно-нравственномъ творчествѣ всегда будетъ занимать болѣе отдаленное отъ жизни, регулятивное положеніе. Ея творчество по существу должно будетъ остаться теоретическимъ, только болѣе напряженнымъ, углубленнымъ и приближеннымъ къ жизненнымъ цѣлямъ. Повышеніе академической творческой жизнедѣятельности, въ виду меньшей во всѣхъ отношеніяхъ сложности академической организаціи, чѣмъ пастырства,—въ особенности меньшей зависимости науки отъ жизни—возможно и безъ особенно потрясающихъ преобразованій. Академія должна получить, какъ неотъемлемую принадлежность своего существа, въ вопросахъ науки «право мнѣнія и право сомнѣнія»; должна получить невозбранную возможность своими силами использовать первоисточники своихъ изысканій; академическая наука должна быть изъята изъ водоворота измѣнчивыхъ страстей церковной политики... Для сведенія къ одному знаменателю методовъ и результатовъ научныхъ изысканій чувствуется потребность въ живомъ обмѣнѣ мыслей въ средѣ академическихъ дѣятелей. Среди всевозможныхъ съѣздовъ по самымъ разнообразнымъ вопросамъ, связаннымъ съ самыми основными устоями государства и церкви, голосъ духовной науки никогда не спрашивался и не былъ слышенъ. Среди многочисленныхъ кружковъ нашего времени вы напрасно стали бы искать какое-нибудь содружество дѣятелей духовной науки. Голосъ духовной науки искусственно поддерживается въ состояніи распыленія, сознательно принижается, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда онъ полезенъ для опоры господствующаго настроенія. Приходится жалѣть, что духовная наука не располагаетъ какимъ-нибудь центромъ внѣ стѣнъ духовной Академіи: конкуренція часто возбуждаетъ и поддерживаетъ производство, устраняетъ недостатки монополіи... Мы не перечисляемъ тѣхъ путей, какими могло бы быть усилено академическое творчество духовныхъ цѣнностей, но эти пути лежатъ въ предѣлахъ доступнаго намъ поля зрѣнія. Академія владѣетъ ключомъ къ своему сокровищу: она знаетъ методъ разработки своихъ теоретическихъ цѣнностей, и счастливыя

личныя усилія и дарованія академическихъ дѣятелей, — при просвѣщенной нравственной поддержкѣ академическихъ начинаній со стороны тѣхъ, кто по совѣсти и долгу несетъ на себѣ попеченіе о выясненіи истины во всѣхъ ея проявленіяхъ, могутъ дадь значительный толчокъ академической жизнедѣятельности.

Въ общемъ, духовное творчество въ обоихъ своихъ главныхъ источникахъ—и въ пастырствѣ и въ духовной наукѣ—нуждается въ значительномъ повышеніи энергіи. И прежде всего такой токъ энергіи—не заходя далеко въ область исключительныхъ условій—могъ бы подняться изъ той же самой среды, въ которой дѣйствуютъ эти источники. Духовное творчество по всей линіи своего проявленія связано съ жизнью и дѣятельностью Церкви. Источники высшаго напряженія въ природѣ всегда связаны незримыми, но твердыми нитями съ скрытой, но широко развитой въ той же природѣ энергіей. И высшее напряженіе духа выковывается въ атмосферѣ здороваго церковнаго пульса. Мы всѣ—и представители духовной науки и представители пастырства—одинаково заинтересованы въ мѣрно-нормальномъ біеніи этого пульса, въ повышеніи скрытой энергіи.

Дорогіе сотоварищи старшихъ и младшихъ академическихъ поколѣній! Всѣмъ намъ дорого торжество духовныхъ идеаловъ, развитіе и преуспѣяніе духовнаго творчества во всѣхъ его видахъ. Будемъ оказывать доступное намъ содѣйствіе всякому проявленію, а тѣмъ болѣе зарожденію этого творчества! Доброе желаніе выищетъ пути для такого содѣйствія. Пусть въ нашей товарищеской семьѣ зародится первое зерно дружескаго и сознательнаго общественнаго содѣйствія духовно-созидательной дѣятельности во всѣхъ ея проявленіяхъ. Пусть здѣсь, въ этой семьѣ, всякій зародышъ новой духовной цѣнности найдетъ себѣ чуткое братское сочувствіе и нравственную поддержку. Пусть символъ нашего единенія—наша память о дорогой намъ всѣмъ Академіи—озарится плодотворною мыслью о высшихъ идеалахъ, которымъ призвана служить Академія и превратится въ сознательное почитаніе и служеніе этимъ идеаламъ!

Проф. **И. Евсѣевъ.**

Недавно открытый апокрифическій памятникъ „Пѣсни Соломона“ (Ὠιδαὶ Σολομῶντος) и попытка A. Harnack'a привлечь его къ вопросу о происхожденіи четвертаго каноническаго евангелія.

Апокрифическая библейская литература въ 1909 г. обогатилась счастливымъ открытіемъ. Въ грудѣ сирскихъ папирусовъ, происходящихъ «изъ странъ близкихъ къ рѣкѣ Тигру», англичанинъ Rendel Harris нашелъ тетради, покрытыя четкимъ, хотя и грубымъ, несторіанскимъ письмомъ, вокализованнымъ по восточному способу, съ позднѣйшимъ добавленіемъ яковитской вокализаціи. Послѣднія страницы воспроизводили текстъ хорошо извѣстный,—содержали т. н. «Псалмы Соломона». Но текстъ, содержавшійся въ первыхъ тетрадяхъ, не могъ быть также легко отождествленъ,—тѣмъ болѣе, что заглавіе его и начальныя страницы оказались утраченными. Названіе памятника не было дано также и въ концѣ сборника. Равнымъ образомъ и отдѣльныя «пѣсни» не имѣли ни титула, ни нумераціи. Опредѣлить объемъ и конецъ «пѣсней» оказалось возможнымъ только благодаря тому, что каждая «пѣснь» заканчивалась «Аллилуіа». Возрастъ найденной рукописи равенъ приблизительно 300—400 годамъ, т. е. предполагаютъ, что она была написана около 1550 года. Прозорливость кэмбриджскаго блестящаго ученаго помогла ему распознать во вновь открытомъ памятникѣ «Пѣсни Соломона», отмѣченныя въ нѣкоторыхъ древнихъ каталогахъ и стихометріяхъ. Одна цитата изъ названнаго памятника сохранилась у Лактанція, а любопытное гностическое произведеніе, на коптскомъ языкѣ, извѣстное подъ именемъ «Pistis Sophia» (III-го вѣка), сохранило изъ него еще болѣе важные фраг-

менты, оказавшіеся весьма полезными при сличеніи ихъ съ сохранившимся сирскимъ текстомъ [1]).

[1]) Представлявшіе собою величину уже извѣстную „Псалмы Соломона“, числомъ восемнадцать, были помѣщены—какъ уже упомянуто,—въ концѣ найденнаго Harris'омъ манускрипта и занимали нумера 43—60. Предшествовавшіе 42 псалма (№№ 1—42), составлявшіе въ найденномъ сборникѣ одно нераздѣльное цѣлое съ „Псалмами Соломона“,—доселѣ наукѣ оставались неизвѣстными. Harris'у вскорѣ пришло на мысль,—не напалъ ли онъ на текстъ „Пѣсней Соломона“,—того памятника, который въ древней христіанской литературѣ иногда ставился рядомъ съ „Псалмами Соломона“. Детальная провѣрка подтвердила это первоначальное предположеніе. Въ „Epitome“ къ „Divinae Institutiones“ Лактанція сохранился такой отрывокъ: Apud Solomonem ita scriptum est: Infirmatus est uterus virginis et accepit filium, et gravata est et facta est in multa miseratione mater virgo (Epitome 39. Ed. Brandt'a, S. 715). Текстъ „Institutiones“ переданъ въ приведенномъ мѣстѣ въ дѣйствительности весьма точно. Здѣсь (Divin. Inst. IV, 12, 3, S. 310) значится: Solomon in ode undevicesima ita dicit: Infirmatus est uterus virginis et accepit filium, et gravata est et facta est in multa miseratione mater virgo. Эта цитація текста, приписываемаго Соломону (предполагающая уже ихъ латинскій переводъ), заинтриговавъ первыхъ издателей,—А. Harnack'омъ въ 1893 г. была объяснена какъ заимствованіе изъ христіанскаго апокрифа, безъ всякой попытки выяснить вопросъ детальнѣе (Geschichte d. altchristl. Lit. Leipz., S. 851). Теперь источникъ Лактанція выяснился. XIX, 6—7 вновь открытаго памятника гласитъ: Духъ распростерся надъ лономъ Дѣвы (переводъ I. Labourt'a; Harris переводитъ: Духъ отверзъ утробу и т. д. W. Frankenberg: ἐξελύθη ἡ κοιλία τῆς παρθένου), и она зачала и родила, и сдѣлалась Матерью-Дѣвой (можно также перевести: и она, дѣва, сдѣлалась матерью) во многой благодати (или: со многимъ милосердіемъ); она имѣла во чревѣ и родила Сына безъ болѣзни“. Заимствованіе—несомнѣнное! Благодаря Лактанцію, представилась возможность отождествить новое собраніе съ „Пѣснями Соломона“, которыя—несомнѣнно—были извѣстны этому церковному писателю. Другой слѣдъ существованія „Пѣсней Соломона“, относящійся къ эпохѣ, предшествовавшей Лактанцію, мы имѣемъ въ т. наз. „Pistis Sophia“,—памятникѣ, сохранившемся,—какъ извѣстно,—только на коптскомъ языкѣ (въ рук. V—VI вѣка). Въ своемъ оригинальномъ греческомъ текстѣ, теперь утраченномъ, этотъ памятникъ представлялъ собою гностическое произведеніе, вѣроятно египетскаго происхожденія, второй половины III вѣка. Дѣйствующая личность, носящая имя „Pistis Sophia“, выражаетъ здѣсь свои чувствованія, или μετάνοιαι, на различныхъ ступеняхъ своего восхожденія изъ хаоса. Господь повѣствуетъ о восхожденіи „Pistis Sophia“ и цитируетъ ея μετάνοιαι или гимны; затѣмъ Онъ спрашиваетъ объ ихъ смыслѣ, обращаясь къ тѣмъ, которые Его слушаютъ—къ апостоламъ и святымъ женамъ, а они въ отвѣтъ объясняютъ слова „Pistis Sophia“ пророческимъ текстомъ псалмовъ (т. е. псалмовъ каноническихъ). Но среди псалмовъ цитуются пять „пѣсней“, которыя приписываются Соломону и каноническое достоинство коихъ для автора „Pistis Sophia“ не возбуждало никакого вопроса. Ryle и James еще въ 1891 г. доказывали, что

«Пѣсни Соломона» отличаются отъ однородныхъ произведеній свѣжестью вдохновенія и исключительною религіозною теплотой. Открытіе Harris'а, сдѣланное въ 1906 г. и опубликованное имъ въ 1909 г. въ Кэмбриджѣ («The Odes and Psalms of Solomon, now first published from the Syriac version»)

эти „пѣсни", приписываемыя Соломону, не были составлены впервые автором „Pistis Sophia", а только были процитированы имъ. Эти ученые опубликовали и тщательный переводъ этихъ „пѣсней" (Psalms of the Pharisees commonly called the Psalms of Solomon. Cambridge, 1891). [Эти пять „пѣсней" еще ранѣе были опубликованы также слѣдующими учеными: Woide, Münter, Ideler, Uhlemann, Schwartze и Petermann. Онѣ находятся, сверхъ того, еще въ изданіи „Pistis Sophia" C. Schmidt'а, Koptisch-gnostische Schriften, t. I, Leipzig 1905, SS. 73. 75. 85. 901]. Къ подобнымъ же выводамъ пришелъ и A. Harnack въ своемъ трактатѣ: Ueber das gnostische Buch Pistis Sophia. Leipzig 1891.– Заслуживаетъ вниманія способъ, какимъ цитуются въ „Pistis Sophia" тѣ пять „пѣсней". Первая цитація содержится въ рѣчи Саломіи: „Tua vis ἐπροφήτευσεν olim per Solomonem dicens"... Слѣдуетъ наша „пѣснь" V, 1—9. Вторая—пресв. Дѣвой Маріей: Tua vis luminis ἐπροφήτευσεν de his verbis olim per Solomonem in ejus decima nona ode et dixit..." Слѣдуетъ „пѣснь", которая не совпадаетъ съ нашей „пѣснью" XIX. Третья—св. Ап. Петромъ: „Tua vis luminis ἐπροφήτευσεν olim per Solomonem in ejus ᾠδαῖς..." Слѣдуетъ наша „пѣснь" VI, 7—17. Четвертая—Ап. Θомою: „Tua vis ἐπροφήτευσεν olim per Solomonem filium David in ejus ᾠδαῖς..." Слѣдуетъ наша „пѣснь" XXV, 1—11. Пятая, наконецъ,— Ап. Матθеемъ: „Tua vis luminis ἐπροφήτευσεν olim ...in ᾠδῇ Solomonis... Слѣдуетъ наша „пѣснь" XXII, 1—12. Вводная формула при цитаціи псалмовъ каноническихъ однообразная: Tua vis luminis ἐπροφήτευσεν olim per David..." Слѣдуетъ псаломъ XIX, 1—3 и т. под. Упоминаніе о „пѣсни" XIX, содержаніе коей не имѣетъ соотвѣтствія въ сохранившихся „Пѣсняхъ Соломона", навело Harris'а на такую мысль. „Пѣсни Соломона" въ собраніи автора „Pistis Sophia" были присоединены къ „Пѣснямъ Соломона", число коихъ равно восемнадцати. „Пѣснь" XIX названнаго сборника соотвѣтствовала, т. обр., нашей 1-ой пѣсни, которая—безъ сомнѣнія—помѣщалась на страницахъ, утраченныхъ въ началѣ сирскаго манускрипта Harris'а. Harnack вполнѣ согласился съ догадкой англійскаго издателя. Третій случай упоминанія о „Пѣсняхъ Соломона" мы встрѣчаемъ въ Synopsis'ѣ sanctae Scripturae псевдо-Аθанасія (VI вѣка), гдѣ оба собранія—и „Псалмы Соломона" и „Пѣсни Соломона" приводятся вмѣстѣ,—такъ, какъ будто бы они были соединены въ одно цѣлое: Ψαλμοὶ καὶ ᾠδή (а не ᾠδαί) Σολομῶντος. То же самое показаніе, только въ болѣе полной формѣ, въ началѣ IX вѣка отмѣчено въ стихометріи Никифора: Ψαλμοὶ καὶ ᾠδαὶ Σολομῶντος στιχ. βρ', т. е. 2100 стиховъ. Harris высчиталъ, что восемнадцать „Псалмовъ Соломона" состоятъ изъ 950 стиховъ; на долю Пѣсней" остается, т. обр., 1150 стиховъ,—такое количество, какое вполнѣ соотвѣтствуетъ открытымъ вновь „Пѣснямъ Соломона". P. Batiffol, въ составленной имъ совмѣстно съ *J. Labourt*'омъ книгѣ: Les Odes de Salomon. Traduction française et introduction historique. Paris, 1911, p. 39—44.

въ изданіи, содержащемъ сирскій текстъ «Пѣсней» и «Псалмовъ Соломона», вмѣстѣ съ переводомъ на англійскій языкъ, примѣчаніями и введеніемъ [1]),—возбудило самый живой интересъ богослововъ и экзегетовъ. По вопросу о происхожденіи, первоначальной судьбѣ, содержаніи и значеніи вновь открытаго памятника написано уже значительное число болѣе или менѣе цѣнныхъ отдѣльныхъ изслѣдованій и журнальныхъ статей. По нѣкоторымъ—самымъ кардинальнымъ—вопросамъ авторитетные ученые разошлись другъ съ другомъ весьма существенно, причемъ и по отношенію къ настоящему памятнику обнаружилось въ значительной степени именно общее коренное принципіальное взаимное расхожденіе нѣкоторыхъ весьма извѣстныхъ ученыхъ (особенно A. Harnack'a и Th. Zahn'a). Указанное расхожденіе во взглядахъ ученыхъ въ настоящемъ случаѣ обусловливается собственно различнымъ рѣшеніемъ вопроса: къ какой именно эпохѣ — до-христіанской или уже послѣ-христіанской — относится происхожденіе т. н. «Пѣсней Соломона». Рѣшенію же этого вопроса уже на первыхъ порахъ было придано особое, весьма важное значеніе—попыткою A. Harnack'a отыскать въ названномъ памятникѣ слѣды и доказательства существованія еще въ іудействѣ въ эпоху до-христіанскую почти всѣхъ важнѣйшихъ элементовъ богословія, содержащагося въ нашемъ четвертомъ каноническомъ евангеліи. При такой постановкѣ изученіе памятника сразу вышло изъ рамокъ объективнаго изслѣдованія отдѣльнаго апокрифическаго памятника въ ряду однородныхъ произведеній, получило неожиданно принципіальное значеніе—какъ доказательство за или противъ—по весьма важному вопросу—о самобытности и оригинальности евангелія Іоанна, а съ нимъ—въ сущности—и всего христіанства. Моментъ субъективной настроенности и предвзятой тенденціозности получилъ и въ многочисленныхъ опытахъ разнообразнаго освѣщенія судьбы и характера нашего памятника свое яркое выраженіе. Но возможность указаннаго существеннаго расхожденія по отношенію къ памятнику опредѣляется, безспорно, и нѣкоторыми особенностями самого документа, представляющаго собою въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ дѣйствительно загадочное явленіе.

Ученые разошлись не только по вопросу о томъ: представляютъ ли собою т. н. «Пѣсни Соломона» произведеніе

[1]) Недавно вышло уже второе изданіе книги, revised and enlarged with a facsimile".

іудео-христіанское, или же—это—іудейскій апокрифъ, интерполированный христіанскою рукой или же, наконецъ, мы имѣемъ въ названномъ документѣ христіанское односоставное произведеніе. Не столь, правда, рѣзкое, однако серьезное расхожденіе наблюдается и по другимъ вопросамъ, начиная съ опредѣленія *первоначальнаго языка* «Пѣсней». Harris съ самаго начала утверждалъ, что первоначальнымъ языкомъ «Пѣсней» былъ *греческій*. Это заключеніе въ настоящее время принимается почти всѣми критиками (напр. Wellhausen'омъ, Gunkel'емъ, Schultess'омъ, Th. Zahn'омъ). Напротивъ, Hubert Grimme призналъ таковымъ языкъ *еврейскій*. Grimme утверждалъ, что объяснить трудности и темныя мѣста «Пѣсней» возможно только путемъ возстановленія текста еврейскаго. Предварительно опубликованія полной репродукціи онъ далъ въ журналѣ «Theologie und Glaube» (Paderborn 1911, Januar) образецъ своего метода въ приложеніи къ «Пѣсни» XIX-ой,—одной изъ тѣхъ, которыя признаются наиболѣе испорченными. Слѣдуетъ отдать должное превосходному знанію еврейскаго и сирскаго языковъ, проявленному въ своемъ опытѣ перевода названнымъ ученымъ; нельзя не удивляться опыту именно строфической реконструкціи, которая является вообще пробнымъ камнемъ филологическихъ способностей и знаній. Однако вся ученость филолога не въ состояніи оказалась убѣдить другихъ изслѣдователей.

Попытку репродукціи признаваемаго оригинальнымъ *греческаго* текста представилъ W. Frankenberg [1]).

Въ дѣйствительности «семитизмы», которые несомнѣнно заключаются въ «Пѣсняхъ», представляютъ собою то̀, что̀ Wellhausen справедливо назвалъ «библизмами», — отзвуками Библіи въ греческомъ переводѣ. Съ другой стороны, отрывки коптскаго перевода предполагаютъ именно греческій оригинальный языкъ, на которомъ въ нихъ сохранилось даже нѣсколько отрывковъ [2]). Равнымъ образомъ ни символизмъ, ни стилистика не представляются специфически семитическими. Рецензія Lejay, помѣщенная въ Bulletin d'ancienne litterature et d'archéologie chrétienne,—отмѣтила въ текстѣ памятника

[1]) Das Verständnis der Oden Solomos. Giessen, 1911, SS. 6—36.

[2]) Всего во всѣхъ пяти „одахъ" оставлено безъ перевода до 30-ти греческихъ словъ. *Проф. прот. А. В. Смирновъ,* Псалмы Соломона съ приложеніемъ одъ Соломона. Третій выпускъ апокрифовъ Ветхаго Завѣта. Казань, 1896, стр. 110.

чисто классическія метафоры, а также указала аналогію, какую представляютъ семь «Пѣсней» своими начальными строфами съ лирическою поэзіей Грековъ и Римлянъ, затѣмъ—Пиндара и трагиковъ до Горація. Diettrich указалъ на одну деталь, не лишенную значенія съ филологической точки зрѣнія. Истина (Пѣснь XXIII, 5) символизируется въ образѣ дѣвы. Но сирское слово, которое соотвѣтствуетъ греческому «истина»,—рода мужскаго (schróro); сравненіе выдерживается только въ томъ случаѣ, если предполагать именно греческій оригиналъ [1]). Это соображеніе подкрѣплено констатированіемъ заимствованій, сдѣланныхъ изъ текста LXX (ср. особ. пѣснь XX, 6 съ Исход. XX, 25). Едва ли опубликованіе всего перевода Гримма въ состояніи окажется поколебать эти заключенія [2]).

Сирскій текстъ «Пѣсней» сохранился вообще плохо. Спеціалисты справедливо отмѣчаютъ въ немъ большое число неисправностей—въ видѣ погрѣшностей въ пунктуаціи, опущенія буквъ, ошибокъ всякаго рода. Переводъ текста исполненъ далеко несовершенно: мысль автора нерѣдко просто непонята переписчикомъ, а иногда — видимо — невѣрно передана уже первымъ переводчикомъ съ греческаго на сирскій [3]).

Въ своемъ строеніи «пѣсни» стремятся подражать формѣ поэзіи еврейской,—особенно каноническимъ псалмамъ: онѣ состоятъ изъ краткихъ предложеній, явно отдѣленныхъ другъ отъ друга грамматически, такъ, впрочемъ, что почти всегда предложенія идутъ попарно.

Поводъ приписать авторство «Пѣсней» царю Соломону, сыну Давида,—могли находить въ самой священной письмен-

[1]) Впрочемъ, этотъ аргументъ,—замѣтимъ,—не можетъ имѣть рѣшающаго значенія, какъ въ виду неопредѣленности въ сирск. яз. того, что̀ мы называемъ въ грамматикѣ „родомъ", такъ и потому, что для обозначенія понятія „истина", рѣже, правда, но употребляется (и въ Пешитто) другое слово qúschto (Іоан. I, 14)—существительное рода *женскаго*.

[2]) R. Harris, впрочемъ, впослѣдствіи согласился, что греческій не былъ оригинальнымъ языкомъ „Пѣсней Соломона", хотя и могъ быть родоначальникомъ сирскаго и коптскаго переводовъ (The Thirty-eight Ode of Solomon въ ж. „The Expositor" 1911, July, p. 32). Оригинальнымъ же языкомъ названный ученый склоняется теперь считать арамейскій (p. 31—32), опираясь на то, что при такомъ предположеніи какъ ему самому, такъ и профессору Torrey'ю представляется возможнымъ установить теперь темный смыслъ нѣкоторыхъ мѣстъ „Пѣсней" (въ „Пѣсняхъ" XXXVIII и VI). См. ст. *Pr. Bacon'a*, The Odes of the Lord's Rest, въ ж. „The Expositor" 1911, March, p. 199—200.

[3]) Labourt. Lib. cit., p. 1—3 и Batiffol, p. 39—44.

ности. Въ 3 Царств. IV, 32 о Соломонѣ говорится: «и изрекъ онъ три тысячи притчей, и *пѣсней* его было тысяча и пять». Такъ въ еврейск., Таргумѣ, Пешитто, Вульгатѣ, русскомъ. Между тѣмъ у LXX (и въ славянскомъ) число пѣсней=5.000 (καὶ ἦσαν ᾠδαὶ αὐτοῦ πεντακισχίλιαι). Вѣроятно, еще въ древности существовалъ сборникъ «Пѣсней», приписанныхъ Соломону. Быть можетъ, краткій отрывокъ изъ такого сборника сохранился въ 3 Царств. VIII, 53,—однако только въ текстѣ перевода LXX (въ отличіе отъ еврейскаго текста, Таргума, сирскаго перевода и Вульгаты). Здѣсь, по окончаніи молитвы Соломона, произнесенной имъ при освященіи храма, мы читаемъ (по славянск. переводу): *Тогда глагола Соломонъ о храмѣ, егда соверши созидати его: солнце познано сотвори на небеси: Господь рече пребывати во мглѣ: созижди храмъ мой, храмъ благолѣпный Себѣ, еже пребывати въ новости: не сіе ли писано въ книгахъ Пѣсни* (οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς). Ясно, что вопросъ послѣдней фразы заключаетъ въ себѣ отвѣтъ утвердительный. Можно предполагать, что александрійскіе переводчики дали въ этомъ пассажѣ не свою собственную свободную композицію, но что они уже имѣли въ еврейскомъ оригиналѣ (хотя бы то въ одной еврейской рукописи) соотвѣтствующее сообщеніе, представлявшее собою—быть можетъ—только позднѣйшую глоссу [1]).

Что на искусственное увеличеніе писаній Соломона оказали вліяніе именно 3 Царств. IV, 32 и VIII, 53, это можно видѣть изъ того, что нашъ памятникъ въ т. наз. Synopsis'ѣ Athanasii и въ стихометріи Никифора назывался ᾠδὴ Σολομῶντος. Единственное число ᾠδή, какъ наименованіе особаго памятника,—особенно наряду съ множ. ч. ψαλμοί (ψαλμοὶ καὶ ᾠδή Σολομῶντος)—понятно въ томъ случаѣ, если предполагать непосредственную связь именно съ 3 Царств. VIII, 53 [2]).

Поэтъ—мистикъ (и именно христіанинъ,—какъ показано будетъ ниже), выступаетъ въ «Пѣсняхъ» въ роли ветхозавѣтнаго царя Соломона, какъ боговдохновеннаго пророка, и этому славному сыну Давида влагаетъ въ уста эти лирическія изліянія, особенно же vaticinia ex eventu. Первые и доселѣ единственные писатели, которые приводили отрывки изъ «Пѣсней Соломона»—авторъ «Pistis Sophia» и Лактанцій—были убѣждены въ томъ, что не иной кто, но именно вдохновенный Духомъ

---

[1]) *Th. Zahn*, Die Oden Salomos, XXI (1910), IX, SS. 667—668.

[2]) *Th. Zahn*, SS. 671—672.

Божіимъ царь Соломонъ или даже имѣвшій воплотиться Сынъ Божій изрекъ чрезъ Соломона эти пѣсни. Если Соломонъ представляется говорящимъ какъ типологическій прообразъ Того, Кто былъ болѣе Соломона (Мѳ. XII, 42), то основаніемъ къ этому могло послужить то, что въ псалмѣ LXXI, который считался или принадлежащимъ Соломону, какъ писателю, или—во всякомъ случаѣ—признавался относящимся къ Соломону по своему содержанію,—въ лицѣ Соломона пророчески изображается идеальный Царь Израиля Мессія и Его царство, объемлющее всѣ народы и покоряющее себѣ всѣхъ царей.

Правда, въ нашемъ памятникѣ иногда ясно выступаетъ различіе между личностью поэта и Божественнымъ Искупителемъ, Который называется «Помазаннымъ», «Сыномъ», «Возлюбленнымъ». Но нерѣдко у читателя невольно возникаетъ вопросъ евнуха царицы Ефіопской: о комъ пророчествующій пѣвецъ говоритъ это? О себѣ ли, или о комъ другомъ? (Дѣян. VIII, 34). И во многихъ случаяхъ отвѣтъ можетъ быть не иной, но тотъ же самый, какой далъ вельможѣ Филиппъ: онъ говоритъ объ Іисусѣ Христѣ (ст. 35). И такъ поступаетъ поэтъ не только въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ обращается ко Христу, какъ къ своему Господу, Помазанному, Помощнику, Сыну Божію,—высочайшему предмету своей вѣры и своей любви, но иногда также и въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ его рѣчь имѣетъ форму самооткровенія. Съ этой точки зрѣнія становится понятною и та рѣзко бросающаяся въ глаза читателя особенность «Пѣсней», что въ нихъ не говорится ясно о грѣхѣ и грѣховности. Говоря отъ лица Соломона, типологически прообразующаго собою Самого Христа, составитель «Пѣсней»—естественно — не имѣлъ психологическаго удобства къ тому, чтобы въ уста говорящаго въ таковомъ достоинствѣ Соломона влагать исповѣданіе своего грѣха или своей грѣховности [1]).

Основное *содержаніе* «Пѣсней» несомнѣнно христіанское, а не іудейское. Законъ не имѣетъ никакой силы; обязательно только осуществленіе любви. Весь памятникъ проникнутъ живою радостью новаго универсальнаго откровенія. Обрѣзаніе замѣняется обновленіемъ отъ Св. Духа. Христосъ не есть только чаемый, грядущій; Онъ уже пришелъ, и блага, кои Онъ принесъ вѣрующимъ, совершенно не тѣ, коихъ ожидали іудеи. Онъ явился людямъ и познается вѣрующими нераз-

[1]) *Th. Zahn*, SS. 750—751.

дѣльно съ Отцемъ и Св. Духомъ. Онъ именуется Господомъ, Словомъ, Сыномъ, Возлюбленнымъ. Онъ былъ распятъ, нисходилъ во адъ, воскресъ. Цѣль религіи—тѣснѣйшее внутреннее единеніе съ Богомъ. Христосъ—образецъ и средство для достиженія такого единенія. Оно осуществляется благодатнымъ откровеніемъ Бога и вѣрою человѣка. Нигдѣ въ «Пѣсняхъ» не говорится объ отпущеніи грѣховъ, а только—объ освобожденіи отъ заблужденія, каковое и есть зло, поскольку оно помрачаетъ свѣтъ вѣдѣнія. Вѣдѣніе есть живая вода. Общество вѣрующихъ утверждается единствомъ св. Духа, безъ какихъ-либо внѣшнихъ связей [1]).

Таково вкратцѣ—весьма интересное и оригинальное—содержаніе недавно открытаго апокрифическаго памятника, извѣстнаго подъ названіемъ «Пѣсни Соломона»,—представляющаго собою до самаго послѣдняго времени весьма много спорнаго и неяснаго даже касательно самыхъ кардинальныхъ вопросовъ.

Однако боевое значеніе изученію и истолкованію этого памятника придалъ,—какъ уже было упомянуто,—собственно A. Harnack, которому нашъ памятникъ открываетъ новые горизонты для объясненія особенностей и среды происхожденія нашего четвертаго евангенія,—конечно—въ строго эволюціонномъ духѣ, въ смыслѣ дальнѣйшаго развитія того, что было уже якобы дано въ доселѣ остававшемся неизвѣстнымъ мистическомъ направленіи іудейства времени Христа Спасителя. Доказательство и слѣды историческаго существованія такого именно направленія въ іудействѣ и думаетъ находить A. Harnack въ нашемъ памятникѣ.

A. Harnack предполагаетъ, что «Пѣсни Соломона», какъ и «Завѣты двѣнадцати патріарховъ» представляютъ собою въ основѣ іудейскій памятникъ, книгу псалмовъ, изъ эпохи Іисуса Христа,—каковой былъ принятъ христіанскою общиною въ Палестинѣ и на всемъ своемъ протяженіи переработанъ [2]). Находку указаннаго памятника въ отношеніи къ высшей критикѣ евангелія Іоанна Harnack называетъ epochemachend, потому что содержащіяся въ немъ «Пѣсни»—и притомъ именно въ своей основной редакціи, а не въ христіанской лишь переработкѣ—содержатъ уже будто бы всѣ существенные элементы Іоаннова богословія, вмѣстѣ съ его религіозной окраской. «Іоаннъ» соб-

---

[1]) Wellhausen у P. *Batiffol'я,* Lib. cit., p. 49.

[2]) Ein jüdisch—christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, aus dem Syrischen übersetzt von Iohannes Flemming, bearbeitet und herausgegeben von A. Harnack. Leipzig. 1910, S. 1.

ственно только связалъ названные элементы этихъ «псалмовъ» съ личностью Іисуса Христа, сообщивъ имъ еще большую возвышенность и выразительность [1]). По образному выраженію Harnack'a, въ первоначальныхъ «Пѣсняхъ» Соломона мы имѣемъ предъ собою каменоломню, изъ коей были вырублены плиты Іоаннова богословія [2]). Harnack разумѣетъ въ данномъ случаѣ собственно слѣдующій «комплексъ» встрѣчающихся въ «пѣсняхъ» понятій, которыя мы находимъ и въ евангеліи Іоанна: χάρις, πιστεύειν, γνῶσις, ἀλήθεια, φῶς, ὕδωρ ζῶν, ἀγάπη, ζωή. Писатель четвертаго евангелія, впрочемъ, не какъ либо «механически» переработалъ систему этихъ понятій,—нѣтъ: все его писаніе проникнуто единой, цѣлостной концепціей. «Онъ объединилъ синоптическаго, т. е.—по Harnack'у—историческаго Христа съ этою религіей свѣта, любви, жизни, и эту послѣднюю обосновалъ на Христѣ». Но—вмѣстѣ съ тѣмъ—можно теперь считать вполнѣ удостовѣреннымъ и то обстоятельство, что эта религія была не спекулятивно—эллинистической, но что она выросла на іудейской почвѣ, хотя и подъ чуждыми вліяніями [3]). Въ одномъ—особенно—пунктѣ мистическая религіозность указанныхъ іудейскихъ «Пѣсней» по Harnack'у безусловно ниже христіанства: она ничего не знаетъ о грѣхѣ, покаяніи и прощеніи грѣховъ. Здѣсь обнаруживается громаднѣйшее разстояніе богословія «Пѣсней» не только отъ ученія Ап. Павла, но даже отъ ученія Іоанна Крестителя и Самого Христа. Посему въ основѣ эта мистика не христіанская (а равно и не подлинно іудейская). Такъ какъ въ богословіи «Пѣсней» не достаетъ указанныхъ понятій, то и часто употребляемыя здѣсь понятія «благости», «благодати» и «милосердія» получаютъ другой—по сравненію съ христіаскимъ—смыслъ: они относятся къ людямъ, какъ къ существамъ безпомощнымъ, преслѣдуемымъ и бреннымъ. Цѣлая значительная область вины и благодати выпадаетъ [4]). Равнымъ образомъ, міровозрѣніе «Пѣсней» весьма далеко отъ всего мессіанскаго [5]). Составитель «Пѣсней» не сознаетъ нужды въ мессіанскомъ избавленіи, ибо онъ чувствуетъ себя уже искупленнымъ отъ Бога [6]). Все посредствующее—церемоніи культа, весь обрядовый аппаратъ—имъ рѣшительно пренебрегается (sind unter seinem Fusse). Въ настоящее время автора «Пѣсней» признали бы человѣкомъ благочестивымъ

[1]) S. V. [2]) S. III. [3]) SS. 98—100. [4]) SS. 100—101.
[5]) S. 102. [6]) S. 105.

либеральнаго типа; онъ проникнутъ духомъ любви, но безъ серьезности и глубины христіанскаго познанія грѣха. О народѣ Божіемъ онъ не упоминаетъ, такъ что исторія богоизбраннаго народа—внѣ его кругозора. Писатель четвертаго евангелія, прежде чѣмъ сдѣлался христіаниномъ, уже былъ іудейскимъ мистикомъ, какъ и составитель нашихъ «Пѣсней» [1]). «Пѣсни Соломона» впослѣдствіи были значительно измѣнены въ духѣ христіанскихъ воззрѣній преимущественно при помощи интерполяцій [2]). Harnack полагаетъ, что эти позднѣйшія вставки могутъ быть выдѣлены и — такимъ путемъ—можетъ быть возстановленъ первоначальный текстъ «Пѣсней». Только при указанномъ предположеніи Harnack'у представляется возможнымъ объяснить тѣ несообразности и случаи нарушенія планомѣрнаго хода рѣчи, кои онъ находитъ въ настоящемъ текстѣ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ отдѣлы съ несомнѣнно христіанскимъ содержаніемъ появляются какъ бы ex abrupto, звучатъ диссонансомъ съ предшествующимъ и послѣдующимъ [3]). Двѣ «Пѣсни» (IV-ая и VI-ая) являются, навѣрное, всецѣло іудейскими, потому что и та и другая говорятъ о храмѣ, причемъ IV-ая «Пѣснь» защищаетъ преимущество «болѣе древняго» храма предъ «болѣе новымъ». Ученый и полагаетъ, что эти «Оды» написаны ранѣе 70 г. до Р. Х. Но, съ другой стороны, двѣ «Пѣсни» (XIX и XXVI-ая), навѣрное, христіанскаго происхожденія, ибо въ нихъ рѣчь идетъ объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ, а также о крестѣ.

Типъ христологіи интерполятора имѣетъ близкое родство съ христологіей четвертаго евангелія. Повидимому, онъ зналъ послѣднее [4]). Harnack предполагаетъ, что іудейскія «Пѣсни» составлены однимъ пророкомъ, который принадлежалъ къ кругу мистическихъ іудеевъ въ періодъ времени между 50 г. до Р. Х. и 67 послѣ Р. Х. Христіанская переработка совершилась не ранѣе конца I столѣтія. Работа интерполятора совершалась по Harnack'у около сотаго года [5]).

Мнѣніе А. Harnack'а о томъ, что первоначальная редакція «Пѣсней» принадлежала іудейскому автору, но впослѣд-

---

[1]) S. 106. [2]) S. 106 ff. [3]) S. 76.

[4]) *A. Harnack*, Lib. cit., S. 110.

[5]) S. 112. Проф. Strachan, всецѣло принявъ мысль А. Harnack'а о значеніи „Пѣсней" для четвертаго евангелія, сдѣлалъ опытъ детальнаго сопоставленія мыслей и фразъ „Пѣсней", съ одной стороны, и евангелія Іоанна, съ другой (The newly discovered Odes of Solomon, and their bea-

ствіи первоначальный текстъ былъ интерполированъ рукою христіанина,—приняли также Spitta [1]), Dietrich [2]), M. Goguel [3]), H. Grimme [4]) W. Staerk [5]) T. K. Cheyne [6]) и др.

---

ring on the problem of the Fourth Gospel. „Expository Times". 1910, October, p. 7—14.). Preuschen обѣщалъ показать, что нѣкоторыя изъ „Пѣсней" тождественны съ „Псалмами", которые были въ употребленіи у гностика Валентина („Zeitschrift" 1910, October). Dean Bernard (въ статьѣ: „The Odes of Solomon") доказываетъ, что мы имѣемъ во вновь открытомъ памятникѣ коллекцію тайныхъ гимновъ, предназначенныхъ для употребленія христіанъ новокрещенныхъ, ибо крещеніе таинственно изображается въ каждой почти „Пѣсни"—особенно же въ XI-ой („Journal of Theological Studies" 1910 October, p. 1—31). Мысль Bernard'а поддерживаетъ и стремится обосновать съ новой стороны—указаніемъ параллелей между нѣкоторыми мѣстами „Пѣсней", съ одной стороны, и трактата Моисея—Бар—Кефы: „Объясненіе таинственныхъ дѣйствій крещенія", съ другой—*R. A. Aytoun*, который въ своей статьѣ: „The Mysteries of Baptism by Moses Bar Kepha compared with the Odes of Solomon" въ журн.: „The Expositor" 1911, October, p. 338—358—не только старается установить параллели въ указанномъ смыслѣ, но даетъ и переводъ съ сирскаго на англійскій яз. и самаго трактата (p. 345—358). A. I. Wensinck нашелъ еще основанія для подкрѣпленія тезиса Bernard'a о томъ, что „Пѣсни Соломона" имѣли яко бы крещальное назначеніе и характеръ. Въ гимнахъ преп. Ефрема Сирина на Богоявленіе (числомъ пятнадцать), которые онъ признаетъ крещальными (baptismal), Wensinck наблюдаетъ много выраженій и мыслей, которыя представляютъ очень близкое сходство съ выраженіями и мыслями „Пѣсней Соломона". Возможно двоякое предположеніе: или препод. Ефремъ, точно такъ же какъ и составитель „Пѣсней", употребляли общій крещальный языкъ (common baptismal language), или же св. отецъ даже прямо цитировалъ „Пѣсни". Но, быть можетъ, вѣрны обѣ части дилеммы (Ephrem's Hymns on Epiphany and the Odes of Solomon. „The Expositor" 1912, February, p. 108, 111—112). R. Harris, впервые открывшій и опубликовавшій нашъ памятникъ, въ особой статьѣ, помѣщенной непосредственно за сообщеніемъ Wensinck'a, подъ названіемъ: Ephrem's Use of the Odes Solomon (p. 113—119),—находитъ, что соображенія Wensinck'а имѣютъ весьма серьезное значеніе (of the highest value) и со своей стороны даетъ нѣсколько примѣровъ болѣе глубокаго—по сравненію съ Wensick'омъ—разъясненія „внутренняго смысла наблюдаемыхъ параллелей" двухъ названныхъ памятниковъ.

[1]) Zum Verständnis der Odem Salomos въ „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 1910, 3. SS. 193—203, 4. SS. 289—290.

[2]) Die Oden Salomos. Berlin, 1911.

[3]) Les Odes de Salomon. „Rev. chret". 58, 1911. I, 152—160; 330—340.

[4]) TZG III, 11—18.

[5]) Kritische Bemerkungen zu dem Odem Solomos. „Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie" LIII, SS. 289—306.

[6]) The Hibbert Journal, 1910, Octobre.

Однако самый основной тезисъ А. Harnack'а далеко не можетъ претендовать на безспорность, поскольку не устранена возможность иного пониманія «Пѣсней» IV и VI, въ коихъ ученый думаетъ находить ученіе о вѣчности и незамѣнимости ветхозавѣтнаго храма. Противъ этого тезиса не безъ основаній возражаетъ, напр., и Gunkel [1]).

Въ «Пѣсни» IV-й, начинающейся словами: «Никто не перенесетъ (или не измѣнитъ) Твоего святилища, Боже мой, никто не измѣнитъ его и не поставитъ на другое мѣсто»..., А. Harnack видитъ произведеніе чисто іудейское, поскольку подъ «святилищемъ» здѣсь можно разумѣть, какъ онъ полагаетъ, только храмъ Іерусалимскій, который не можетъ быть замѣненъ никакимъ другимъ храмомъ, напр., храмомъ въ Леонтополѣ. Но Gunkel считаетъ возможнымъ всю «Пѣснь» истолковать въ чисто христіанскомъ смыслѣ. Господь далъ вѣрующимъ свое сердце; они, какъ архангелы, носятъ его печать. То, что Господь обѣтовалъ, Онъ не возьметъ обратно «ибо сіе отъ начала утверждено предъ Нимъ». Въ такой связи подъ «святилищемъ» слѣдуетъ разумѣть—естественнѣе—не храмъ Іерусалимскій, но именно небесное святилище, рай, истинную землю обѣтованія, о коей говорятъ и другія «Пѣсни» (напр., XI, 14—21),—въ выраженіяхъ, правда, болѣе ясныхъ, но во всякомъ случаѣ аналогичныхъ. По мнѣнію Wellhausen'а, святилище IV-ой «Пѣсни» есть предопредѣленное общество вѣрующихъ въ Бога всѣхъ временъ [2]). По объясненію Th. Zahn'а, мысль Божія о духовномъ храмѣ, предшествовавшая творенію міра, осуществляется въ обществѣ вѣрующихъ, коимъ Богъ даровалъ Свое сердце,—въ коей Онъ—чрезъ Свою постоянную дѣятельность—приноситъ плоды [3]). Образъ храма для выраженія идеи универсальнаго духовнаго служенія Богу вполнѣ понятенъ и совершенно естественъ въ концепціи автора «Пѣсней», пожелавшаго говорить отъ лица Соломона, создателя храма истинному Богу, молившагося о томъ, чтобы и язычники не были лишены въ этомъ храмѣ благъ богообщенія и чтобы всѣ народы земли были приведены къ познанію истиннаго Бога

---

[1]) „Die Oden Salomos" въ „Zeitschrift für die neut. Wissensch." 1910, SS. 291—328.

[2]) Цит. статья.

[3]) *Th. Zahn,* Die Oden Salomos въ ж. „Neue Kirchliche Zeitschrift", XXI, (1910), 10 Heft, S. 753.

(3 Царств. VIII, 41—43). Но, во всякомъ случаѣ, въ образѣ храма символизировалось духовно-мистическое представленіе. Въ противномъ случаѣ мы имѣли бы въ разбираемомъ мѣстѣ единственное исключеніе, которое противорѣчило бы всему характеру «Пѣсней». Такъ, иногда поэтъ называетъ себя священникомъ Господа и говоритъ о своемъ священническомъ служеніи,—чѣмъ, естественно, дается представленіе и о храмѣ (XX, 1 слѣд.). Но жертвы, какія онъ приноситъ въ этомъ святилищѣ, суть не приношенія животныхъ и растеній, даже не молитвы, но эти жертвенные дары характеризуются прежде всего какъ божественныя мысли, кои нимало не подобны мыслямъ міра и плоти, а также мыслямъ тѣхъ, которые работаютъ плотскимъ образомъ (т. е. совершаютъ чувственное богослуженіе); далѣе,—какъ божественная справедливость, чистота сердца и устъ, воздержаніе отъ насилій, милосердая любовь къ чужеземцу и бѣдному сосѣду, по образу независтной благости и милосердія Божія. Это и значитъ войти въ рай (3—9). Въ представленіи поэта исключается всякій культъ, который состоитъ въ приношеніи матеріальныхъ жертвенныхъ даровъ,—какъ λατρεύειν κατὰ σάρκα. Составитель XX-й «Пѣсни» стоитъ здѣсь на той точкѣ зрѣнія, какая выражена, напр., въ Римл. XII, 1 слѣд.; Филипп. III, 3; 1 Петр. II, 5; Іоан. IV, 21—24 [1]).

Изъ «Пѣсни» VI-й привлекается A. Harnack'омъ слѣд. мѣсто. «Вытекъ ручей, и онъ сдѣлался потокомъ великимъ и широкимъ; онъ затопилъ и разрушилъ все и принесъ это ко храму, и препятствія, воздвигнутыя людьми, не могли его остановить»... Harnack понимаетъ приведенное мѣсто въ томъ смыслѣ, что познаніе Бога, распространяясь по всему міру, приводитъ всѣхъ людей ко храму Іерусалимскому. Gunkel же полагаетъ, что эта «пѣснь» описываетъ скорѣе тріумфъ христіанства даже и надъ іудействомъ,—подъ видомъ изображенія благотворнаго дѣйствія живой воды (8—9). Ея потокъ не принесъ ко храму, но,—какъ переводитъ Gunkel,—унесъ съ собою и храмъ, не устоявшій, какъ и все,—предъ нимъ («und hat den Tempel mit fortgenommen») [2]). Если и не отстаивать

---

[1]) *Th. Zahn,* Die Oden Salomos въ ж. „Neue Kirchliche Zeitschrift", XXI, (1910), X, SS. 751—752.

[2]) S. 296.—Проф. прот. А. В. Смирновъ переводитъ данное мѣсто (по цитатѣ въ „Pistis Sophia"—съ лат. текста въ изданіи Гарнака), т. о.: „она (рѣка) объяла всѣхъ и направилась поверхъ храма" (super templum). Цит. кн., стр. 112. Смыслъ даннаго отрывка комментируется уче-

правильности перевода Gunkel'я, являющагося одинокимъ [1]) и расходящагося съ другими, доселѣ сдѣланными переводами,— все же пониманіе VI-й «Пѣсни» Gunkel'емъ можно признать въ общемъ правильнымъ. Приведеніе ко храму на Сіонъ всѣхъ присоединившихся ко Господу являлось предметомъ пророческаго предъизображенія еще у пророка Исаіи (LVII, 6—7), но, какъ символъ, оно естественно могло сохраниться и примѣняться въ метафорическомъ смыслѣ въ изображеніи универсальности и всепобѣждающей силы христіанства. Уже историческій Соломонъ при освященіи построеннаго имъ храма исповѣдовалъ, что Бога не вмѣщаетъ не только сей храмъ, но не вмѣщаетъ «небо и небо небесъ», что никакое мѣсто на землѣ, и даже вся земля, не можетъ быть названо въ собственномъ смыслѣ Его жилищемъ. Съ другой стороны, раскрытая свв. Апостолами мысль о томъ, что Богъ имѣетъ Свое истинное жилище въ общинѣ искупленныхъ Христомъ (2 Кор. VI, 16; Апок. XI, 3), каковая и есть Его истинный храмъ (ср. 1 Крѳ. IV, 16 слѣд., 2 Крѳ. VI, 16; Еф. II, 19—22; 1 Петр. II, 4—6; Апок. III, 12. Ср. также Мѳ. XXI, 42 слѣд.; Мрк. XIV, 58; Іоан. II, 19; Апок. VI, 14),—имѣла свои корни уже въ Лев. XXVI, 11 слѣд.; Іезек. XXXVII, 27. Если мѣсто видимаго пребыванія во Израилѣ не только во время путешествія по пустынѣ, но и въ обѣтованной землѣ долгое время перемѣщалось съ одного мѣста въ другое; и если храмъ, построенный на Сіонѣ,—казалось, на вѣкъ,—въ дѣйствительности не разъ подвергался разрушенію до основанія,—то оставался непоколебимымъ только не человѣческими руками построенный храмъ,—общество истинно вѣрующихъ въ Господа. Ибо на скалѣ основалъ Богъ свое царство («Пѣснь» XXII, 11 слѣд.),—каковое обозначеніе является только другимъ наименованіемъ общины. Она именно называется аллегорически «храмомъ» и «жилищемъ Божіимъ» [2]).

нымъ так. обр.: здѣсь „говорится объ истеченіи (ἀπόρροια, emanatio) отъ Бога, которое великою рѣкой разлилось по всей землѣ и поднялось даже надъ храмомъ" (стр. 108).

[1]) Flemming переводитъ: „Er hat alles... zum Tempel gebracht". Harris съ сирскаго языка перевелъ: ...„and it brought to the Temple". Schmidt переводитъ соотвѣтствующее мѣсто коптскаго текста Πίστις Σοφία: „...und wandte sich gegen den Tempel". Labourt и Batiffol согласны въ данномъ случаѣ съ съ Flemming'омъ.

[2]) *Th. Zahn*, цит. ст., SS. 757—758.

Итакъ—вопреки утвержденію A. Harnack'а—«Пѣсни» IV и VI-ая вовсе не обязательно считать іудейскими по особенностямъ ихъ содержанія и, слѣдовательно, по происхожденію.

Насколько проченъ теперь второй тезисъ знаменитаго ученаго о двухсоставности нѣкоторыхъ «Пѣсней» и о возможности выдѣлить оба ихъ составныхъ элемента?

Въ III-й «Пѣсни» недостаетъ начала. Сохранившійся текстъ гласитъ:... облекаюсь я. и Его члены (по другому чтенію: «мои члены») суть у Него (ср. Еф. IV, 15 слѣд.), къ Нему прилѣпляюсь я, и Онъ любитъ меня. Ибо не въ состояніи былъ бы я любить Господа, если бы Онъ меня прежде не возлюбилъ (ср. Іоан. XIV, 21; 1 Іоан. IV, 19). Кто въ состояніи говорить о любви, кромѣ того, кто любитъ. Я люблю Возлюбленнаго, и моя душа любитъ Его, и гдѣ—Его покой (т. е. мѣсто покоя),—тамъ и я нахожусь также; не пришлецъ я, ибо нѣтъ никакой зависти у Господа, Высочайшаго и Милосердаго. Я соединился (съ Нимъ; собств. примѣшался (къ Нему), ибо любящій нашелъ Возлюбленнаго. Такъ какъ я Его, Сына, люблю, содѣлаюсь я (и самъ) сыномъ (ср. Іоан. XIV, 21). Ибо прилѣпляющійся къ тому, кто безсмертенъ, въ свою очередь, становится безсмертнымъ. И кто имѣетъ благоволеніе у «Жизни» (или—у «Живаго», «Имѣющаго Жизнь») будетъ живымъ (ср. Іоан. VI, 57)».—Отдѣлъ, начинающійся словомъ «сынъ», представляется Гарнаку «какъ бы неожиданнымъ выстрѣломъ изъ револьвера» и разрушающимъ всякую связь, т. е.,—заключаетъ онъ,—интерполированнымъ [1]). Однако теченіе мыслей въ этой «Пѣсни» представляется понятнымъ, если и не предполагать интерполяціи. Тѣснѣйшее соединеніе съ Господомъ—мысль совершенно ясно и опредѣленно выраженная въ христіанствѣ съ самаго начала, впослѣдствіи же она была раскрыта детально и съ настойчивостью у христіанскихъ мистиковъ, особенно у препод. Макарія Египетскаго. Harnack самъ указываетъ аналогію этой мысли въ 1 Кор. VI, 17 (ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἕν πνεῦμά ἐστιν) и 2 Петр. I, 4 (κοινωνοὶ θείας φύσεως). Но съ христіанской точки зрѣнія тѣснѣйшее единеніе съ Богомъ осуществляется не иначе, какъ посредствомъ соединенія со Христомъ,—какъ это выражено впослѣдствіи, напр., и у препод. Макарія Египетскаго. При такомъ пониманіи даннаго мѣста рѣчь о «сынѣ»

[1]) S. 79.

ни мало не нарушаетъ послѣдовательнаго и связнаго теченія мыслей, и посему не оказывается никакихъ препятствій считать III-ю «Пѣснь» не за первоначально іудейское произведеніе, но за христіанское поэтически-мистическое молитвенное изліяніе.

3 ст. XXXVI-й «Пѣсни» признается Гарнакомъ также интерполяціей, и притомъ сдѣланной будто бы весьма неискусно [1]). Текстъ гласитъ: «Я покоюсь на Духѣ Господа, и Онъ возвелъ меня на высоту и поставилъ меня на мои ноги на высотѣ Господа предъ Его совершенствомъ и Его величіемъ, я же восхвалялъ Его согласіемъ (гармоніей) моихъ пѣсней. Онъ (Духъ, женск. рода) родилъ меня предъ лицомъ Господа и, хотя я—человѣкъ, былъ я нареченъ свѣтомъ, сыномъ Божіимъ; я же восхвалялъ Его съ (другими) восхваляющими и былъ великъ между могущественными. Ибо по величію Высочайшаго Онъ сотворилъ меня и по Своему обновленію Онъ меня обновилъ и помазалъ меня по Своему совершенству. И я сдѣлался однимъ изъ приближенныхъ къ Нему» и т. д.

По Гарнаку 3-й стихъ долженъ быть признанъ интерполяціей, ибо онъ неожиданно выводитъ Сына субъектомъ пѣсни, говорящимъ о себѣ въ первомъ лицѣ, на мѣсто пѣснопѣвца. Но если мы всю «Пѣснь» вложимъ въ уста Іисуса «Офитовъ» или какой либо другой подобной первохристіанской ереси, то «Пѣснь» будетъ понятной и безъ предположенія интерполяціи. Сначала только простой человѣкъ, этотъ Іисусъ, который родился отъ Дѣвы и былъ мудрѣе, чище и праведнѣе, чѣмъ всѣ другіе люди,—только постепенно становится свѣтомъ и Сыномъ Божіимъ. Но, можетъ быть, и вообще не Іисусъ, но самъ пѣснопѣвецъ остается неизмѣнно субъектомъ во всей «Пѣсни» отъ начала до конца, въ стихѣ же 3-мъ говорится только о возрожденіи и возвышеніи его къ богосыновству въ смыслѣ 8 ст. и дал. разбираемой «Пѣсни». Оба пониманія настоящаго мѣста во всякомъ случаѣ возможны. Но тогда XXVI «Пѣснь» можетъ быть чисто христіанской.

И XXVIII-ю «Пѣснь» можно признать цѣлостнымъ произведеніемъ, если особенности ея приписать гностическому ея характеру, хотя и съ другой—по сравненію съ прежнимъ—окраской. Здѣсь субъектъ, говорящій о себѣ также въ пер-

---

[1]) S. 81.

вомъ лицѣ, изобразивъ свое единеніе съ Духомъ Божіимъ, продолжаетъ: «удивились тѣ, которые меня видѣли, ибо я былъ преслѣдуемъ, и они думали, что я буду поглощенъ (собств. проглоченъ), такъ что я казался имъ уже погибшимъ. Однако мое угнетеніе послужило мнѣ ко спасенію и я послужилъ къ отверженію ихъ (ср. Лк. II, 34; Мѳ. XXI, 44), хотя (въ текстѣ «потому что»; текстъ въ данномъ мѣстѣ признается неисправнымъ) во мнѣ не было никакой зависти. За то, что я каждому дѣлалъ добро (ср. Дѣян. X, 38), меня возненавидѣли. И они окружили меня, какъ бѣшеные псы (ср. Пс. XXI, 17), — тѣ, которые въ своемъ безразсудствѣ шли противъ своего собственнаго Господа. Ибо ихъ разумъ испорченъ и ихъ смыслъ извращенъ. Но я держалъ воду въ моей правой рукѣ, и ихъ горечь переносилъ я благодаря моей сладости. И я не погибъ, потому что не былъ ихъ братъ, ибо и мое происхожденіе было неодинаковое съ ними (собств. съ «ихъ происхожденіемъ»). И они искали моей смерти, но не достигли, ибо я былъ древнѣе, чѣмъ (простиралось) ихъ воспоминаніе. И тщетно угрожали они мнѣ». Гарнакъ къ этому мѣсту дѣлаетъ такое примѣчаніе: «отсюда можно видѣть, что здѣсь нельзя разумѣть Христа». Конечно, разумѣть Христа, исповѣдуемаго Церковію, здѣсь ни въ коемъ случаѣ нельзя, но ничто не препятствуетъ разумѣть докетическое представленіе о Христѣ,—подобно тому, какъ напр., въ «Актахъ Іоанна» (с. 101) мы читаемъ: «ничего изъ того, что обо мнѣ говорится, я (въ дѣйствительности) не потерпѣлъ; но я хочу, чтобы даже и то страданіе, которое я тебѣ и прочимъ показалъ въ хороводѣ, умѣли называть мистеріей».—Если мы всю «Пѣснь» вложимъ въ уста Христу «Докетовъ» или даже «Офитовъ», то она будетъ вполнѣ понятна, — во всякомъ случаѣ гораздо понятнѣе, чѣмъ въ устахъ іудейскаго мистика [1]).

Въ «Пѣсни» XXXIII-ей изображается, какъ Богъ открылъ на землѣ новый періодъ благодати... «И Онъ привлекъ къ Себѣ всѣхъ, кои Ему внимали и не явился Онъ (не былъ

[1]) P. Batiffol, на основаніи детальнаго изученія относящихся къ дѣлу памятниковъ, приходитъ къ тому заключенію, что между христологіей и сотеріологіей нашихъ „Пѣсней“ и христологіей еретиковъ, противъ коихъ вооружается св. Игнатій Богоносецъ, — наблюдается замѣтная аналогія. *I. Labourt* et *P. Batiffol*, Les Odes de Salomon, Paris, 1911, pp. 98, 115, 121.

признанъ) злымъ. Но возвысилась (поднялась) непорочная Дѣва, которая проповѣдовала, звала и говорила: вы, сыны человѣческіе, обратитесь, и вы, дочери, придите; оставьте пути этого развращенія и приблизьтесь ко мнѣ, и я вступлю въ вашу среду и выведу васъ изъ погибели; и я наставлю васъ поступать по путямъ истины. Вы не должны развращаться и приходить къ гибели. Послушайте меня и дайте спасти васъ, ибо я возвѣщаю благодать Божію среди васъ, и моими руками вы будете спасены и блаженны. Я—вашъ судья и тѣ, кои въ меня облеклись, не должны допускать никакой неправды, но они должны владѣть новымъ, непреходящимъ миромъ. Мои избранные, ходите во мнѣ, и мои пути я возвѣщу тѣмъ, кои ищутъ меня, и я пробужду въ нихъ надежду на мое имя». Гарнакъ въ недоумѣніи: «Непорочная Дѣва»? Кто это? Премудрость Божія (Притч. VIII)? Къ Дѣвѣ Маріи это, въ всякомъ случаѣ, не можетъ относиться... Разумѣется, быть можетъ, Духъ Св. Дѣва говоритъ въ мессіанскихъ выраженіяхъ... И эта «Пѣснь» производитъ впечатлѣніе компилятивнаго произведенія» [1]). «Въ высшей степени характерно,—говоритъ Harnack въ другомъ мѣстѣ,—что пѣснопѣвецъ единственную проповѣдь, которую можно назвать мессіанской, влагаетъ въ уста непорочной Дѣвѣ. Ученый изъ этого выводитъ заключеніе, что пѣснопѣвецъ далекъ какъ отъ вульгарнаго іудейскаго мессіанизма, такъ и отъ вѣры во Христа». Но вся эта аргументація разсыпается въ прахъ, если принять въ соображеніе справку Dölger'a о значеніи выраженія: παρθένος ἁγνή [2]). Παρθένος ἁγνή уже у Ап. Павла означаетъ *Церковь* (2 Кор. XI, 2). Особенно же въ такомъ значеніи слово встрѣчается у писателей второго столѣтія: въ т. н. «Сивиллиныхъ книгахъ», у гностика Марка, у Егезиппа, у Ерма, въ посланіи Ліонской церкви, у Меѳодія Патарскаго (или «Олимпскаго»), въ надписи Аверкія. Вполнѣ естественно и въ настоящемъ памятникѣ «Непорочную Дѣву» отождествлять именно съ Церковью, — какъ и вообще наши «Пѣсни» напоминаютъ кругъ мыслей, встрѣчающихся въ литературѣ той эпохи. Так. обр., имѣется достаточно основаній согласиться съ заключеніемъ P. Batiffol'я, что «дуалистическая гипотеза, которая прекрасно оправдывается для такого рода

---

[1]) S. 65.

[2]) Ἰχθύς. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. 1 Band. Rom, 1910. S. 97 ff.

композицій, какъ «Завѣты двѣнадцати патріарховъ»,—въ данномъ случаѣ не выдерживаетъ серьезнаго испытанія» [1]).

Итакъ провѣрка нѣкоторыхъ (наиболѣе характерныхъ) случаевъ толкованія А. Гарнака показываетъ, что многое изъ того, что защитнику позднѣйшихъ интерполяцій на основѣ первоначальнаго чисто іудейскаго—по своему содержанію и происхожденію—памятника представляется загадочнымъ,—становится понятнымъ, если считать «Оды» произведеніемъ, отразившимъ гностическое міровоззрѣніе раннѣйшей эпохи христіанства. Правда, нѣкоторыя особенности этого гносиса еще не вполнѣ покрываются уже извѣстными описаніями гносиса. Быть можетъ, мы наблюдаемъ здѣсь гносисъ собственно въ его раннѣйшей, первичной формѣ, тогда какъ у церковныхъ писателей характеризуется гносисъ уже въ своихъ позднѣйшихъ развѣтвленіяхъ и дальнѣйшихъ формахъ развитія. Рѣдкое смѣшеніе глубоко христіанскихъ, прекрасныхъ мыслей и искреннихъ поэтическихъ изліяній сердца съ причудливыми, изысканными и непонятными мѣстами, постоянныя рѣчи объ искупленіи и прославленіи безъ всякаго слѣда глубокаго чувства грѣха, покаянія и прощенія [2]),—все это болѣе благопріятствуетъ только что высказанному предположенію, чѣмъ гипотезѣ Гарнака. «Пѣсни» отражаютъ вліяніе не одной Іоанновой теологіи, но также мыслей и терминологіи св. Ап. Павла и другихъ новозавѣтныхъ писаній [3]). Многое несомнѣнно христіанское, многое,

---

[1]) Lib. cit., p. 116. Ср. прот. *А. В. Смирновъ,* Завѣты двѣнадцати патріарховъ, сыновей Іакова. Введеніе и русскій переводъ. Казань, 1911, стр. 56—57: „Болѣе или менѣе обоснованнымъ нужно признать то положеніе, что Завѣты 12 патріарховъ въ томъ ихъ общемъ видѣ, въ какомъ они сохранились до нашего времени, ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть приписаны одному составителю. Преобладающая часть Завѣтовъ по своему содержанію и общей точкѣ зрѣнія является чисто іудейскою; но въ то же время здѣсь есть и такія мѣста, которыя могутъ принадлежать только рукѣ христіанина. Поэтому Завѣты въ основной своей части слѣдуетъ признать произведеніемъ іудейскимъ, но впослѣдствіи интерполированнымъ со стороны христіанина... Указать точно всѣ мѣста въ Завѣтахъ, внесенныя христіанскими интерполяторами, . . . не легко".

[2]) S. 100.

[3]) Есть, напр., мѣсто, напоминающее Мѳ. XI, 28: „приступите вы, которые мучитесь (или: терзаетесь), и воспримите радость и получите ваши души, какъ наслѣдство, чрезъ Его благодать и получите безсмертную жизнь" Пѣсн. (XXI, 6). — Съ посланіями Ап. Павла созвучіе наблюдается собственно не въ догматическомъ ученіи, но въ мистическомъ и моральномъ

что—по крайней мѣрѣ—можетъ быть понимаемо въ христіанскомъ смыслѣ—явно проникаетъ большинство этихъ «Пѣсней». Частныя черты міровоззрѣнія «іудейскаго пѣснопѣвца», какъ ихъ изображаетъ A. Harnack, не согласуются другъ съ другомъ. «Храмъ» для составителя первоначальной іудейской основы «Пѣсней» является весьма цѣннымъ и священнымъ, такъ какъ однажды онъ ставитъ съ нимъ въ связь даже истинное познаніе [1]), но весь храмовой культъ оставляется у него въ сторонѣ [2]). Мистицизмъ и индивидуализмъ «составителя» трудно согласуются съ его ученіемъ объ исключительномъ значеніи храма. Міровоззрѣніе «іудейскаго пѣснопѣвца» по Гарнаку не заключаетъ въ себѣ «никакихъ мессіанскихъ чертъ», совершенно не считается съ мессіанизмомъ [3]). Между тѣмъ четвертое евангеліе основною своею задачею ставитъ изображеніе Христа, именно какъ Мессіи и Сына Божія (XX, 31). И Самъ Христосъ со всею рѣшительностью въ четвертомъ евангеліи провозглашаетъ Себя истиннымъ Мессіею (IV, 25—26). Самыя понятія, общія Ап. Іоанну и разбираемому памятнику, имѣютъ собственно ветхозавѣтно-библейскій характеръ и источникъ. Но способъ ихъ употребленія съ несомнѣнностью показываетъ первоначальность евангелія Іоанна по сравненію съ «Пѣснями». Въ послѣднемъ памятникѣ тѣ же самыя понятія раскрываются въ болѣе искусственныхъ и изысканныхъ выраженіяхъ и образахъ. Напр., «жилище слова—человѣкъ, и его (т. е. сло́ва) истина есть любовь» (XII, 11). «Его любовь напитала мое сердце и изъ моихъ устъ бьютъ ключомъ его плоды» (XVI, 3). А вотъ изображеніе свойствъ живой воды: «почерпайте воду изъ живого источника Господа, ибо онъ открытъ для васъ, и приходите, всѣ жаждущіе, пейте и подкрѣпляйтесь у источника Господа, потому что онъ прекрасенъ и чистъ и укрѣпляетъ души. Его вода пріятнѣе меда и медовые соты пчелъ нельзя сравнить съ нею (по сладости). Изъ устъ Господа истекла она, и изъ сердца Господа возникаетъ ея имя» и т. д.

содержаніи. По наблюденію Th. Zahn'a, писатель „Пѣсней" былъ близко знакомъ съ нашими евангеліями Матѳея и Іоанна, а также—съ посланіями Ап. Павла и Апокалипсисомъ. „Die Oden Salomos", SS. 764—765.

[1]) IV, 6.

[2]) S. 101. См., напр., XX, 1: „я—священникъ Господа и совершаю для Него священническое служеніе, и приношу Ему жертву своей мысли".

[3]) S. 91. Ср. S. 102. 105.

(XXXVIII, 1—2). Впрочемъ, самъ A. Harnack соглашается, что въ «Пѣсняхъ» были даны напередъ и предуготованы только отдѣльные элементы «іоанновскаго» богословія. «Оригинальная геніальность, съ какою «Іоаннъ» переработалъ уже имѣвшійся до него комплексъ понятій, переплавилъ его и очистилъ,—остается все же еще очень большою, ибо въ важныхъ пунктахъ наблюдается значительный прогрессъ» [1]). Но.—какъ мы видѣли,—самое существованіе до-христіанской мистики въ іудействѣ въ томъ видѣ, какъ ее изображаетъ A. Harnack, ничѣмъ не подтверждается, ибо «Пѣсни» Соломона вовсе не служатъ доказательствомъ въ пользу гипотезы Гарнака о предвареніи существеннаго содержанія четвертаго евангелія въ названномъ памятникѣ, а «комплексъ» общихъ тому и другому понятій имѣетъ свой корень и основу собственно въ ветхозавѣтныхъ священныхъ книгахъ [2]).

Указаннымъ вполнѣ объясняется и то обстоятельство, что разбираемый памятникъ засвидѣтельствованъ писателями только христіанской эпохи—офитскимъ памятникомъ «Πίστις Σοφία», который трактуетъ «Пѣсни Соломона» какъ каноническіе псалмы В. Завѣта, далѣе—Лактанціемъ, цитующимъ нашъ памятникъ также въ качествѣ канонической части В. Завѣта; наконецъ,—въ двухъ каталогахъ писаній В. Завѣта изъ шестого и седьмого столѣтія [3]).

W. Frankenberg находитъ даже, что въ разумѣемомъ па-

---

[1]) S. 119.

[2]) Ср. *A Headlam,* The Odes of Solomon въ „Church Quarterly Review", 1911, p. 290: „мы имѣемъ (въ „Пѣсняхъ") много случаевъ, напоминающихъ языкъ (нѣкоторыхъ новозавѣтныхъ писаній), но не находимъ никакихъ цитатъ,—и это въ особенности слѣдуетъ сказать относительно писаній Іоанновыхъ. Теперь этимъ воспользовались какъ доказательствомъ въ пользу существованія Іоаннова христіанства до Ап. Іоанна и даже (какъ у Гарнака) въ пользу существованія іоанновскаго направленія въ іудействѣ. Всѣ эти теоріи преувеличены и не нужны. Несомнѣнно, что писатель четвертаго евангелія не изобрѣлъ всю свою фразеологію, но кое-что принялъ изъ существовавшаго уже ранѣе... Писатель „Пѣсней Соломона" зналъ св. Іоанна, какъ онъ зналъ и псалмы, и испытывалъ вліяніе со стороны того и другого памятника. Здѣсь нѣтъ цитатъ, но много созвучій съ евангеліемъ Іоанна въ соотвѣтствующемъ содержаніи, равнымъ образомъ, много словъ съ опредѣленнымъ религіознымъ содержаніемъ было извлечено изъ писаній Ап. Іоанна".

[3]) *A. Harnack,* SS. 2—9. Ср. *Krebs'a,* Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Freib. im Breisgau. 1910, S. 59 ff.

мятникѣ заключаются тѣ же самыя мысли, которыя на каждомъ шагу встрѣчались ему при чтеніи церковныхъ писателей первыхъ четырехъ столѣтій. Пониманіе мѣстъ, кои кажутся противорѣчащими христіанскому происхожденію «Пѣсней» или нарушающими связь текста,—покоится только на недоразумѣніи. Утомительное однообразіе «Пѣсней» рѣшительно препятствуетъ, по его мнѣнію, согласиться съ гипотезой Harnack'а о христіанской переработкѣ и распространеніи іудейскаго основного текста. Отсюда онъ не считаетъ возможнымъ извлечь изъ «Пѣсней» что-либо положительное для выясненія вопросовъ, связанныхъ съ исторіей, преданіемъ о жизни Господа, въ частности—съ возникновеніемъ четвертаго евангелія. Въ мысляхъ этого памятника онъ не находитъ рѣшительно ничего оригинальнаго; кругъ его понятій очень тѣсно примыкаетъ къ экзегезису александрійской школы (Климентъ Алекс.—Оригенъ). Если прочитать комментарій Оригена на псалмы и взять затѣмъ самый текстъ ихъ, напр., псалма LXXI, и проштудировать послѣдній съ помощью мистическаго ключа,—то можно получить тѣ же самые мысли и образы. Равнымъ образомъ и форма этихъ мыслей не оригинальна, но представляетъ собою вполнѣ и всецѣло подражаніе ветхозавѣтнымъ псалмамъ. Съ литературною несамостоятельностію нашихъ «Пѣсней» соединяется также ихъ ничтожная эстетическая цѣнность [1]).—Willy Stölten [2]) также признаетъ «Пѣсни» памятникомъ гностическимъ, разумѣя подъ «гностицизмомъ» попытку синкретизма, прежде всего мистерическихъ религій, воспользоваться для своихъ цѣлей и христіанствомъ [3]). Правда, отдѣльныя выраженія (какъ напр. III, 4; XI, 11; XVIII, 4) представляютъ собою почти полемику противъ гностическихъ воззрѣній, и дуализмъ по мѣстамъ въ «Пѣсняхъ» почти не замѣтенъ. Но въ этомъ случаѣ нельзя забывать того, что гностицизмъ не представлялъ собою чего-либо однороднаго, а напротивъ, онъ давалъ мѣсто самымъ разнообразнымъ воззрѣніямъ [4]). Особенно сильное родство наблюдается въ содержаніи нашего памятника съ мистерическими религіями, а затѣмъ—съ мандейскими идеями. Поражаетъ также родство съ

---

[1]) *Frankenberg*, Das Verständnis der Oden Salomos. Geissen, 1911, S. ff.

[2]) См. статью: Gnostische Parallelen zu den Oden Salomos въ „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums" 1912, Heft 1, SS. 29—58.

[3]) S. 31. [4]) ibid.

апокрифическими «Дѣяніями Апостольскими». А послѣднія отражаютъ именно популярный гносисъ, который, основываясь на христіанствѣ,—не стѣсняясь, воспринималъ рядъ чуждыхъ элементовъ. Въ подобныхъ кругахъ, по мнѣнію Stölten'a, могли возникнуть и «Пѣсни». Быть можетъ, онѣ были составлены въ одномъ изъ встрѣчавшихся нерѣдко въ то время тайныхъ обществъ. Относительно времени происхожденія документа нельзя придти къ какому-либо совершенно точному и вполнѣ опредѣленному выводу. Но—во всякомъ случаѣ— «Пѣсни» не могли возникнуть раньше начала второго столѣтія. Съ другой стороны, едва-ли ихъ происхожденіе можно предполагать позже средины второго столѣтія, такъ какъ все указываетъ въ нихъ на самую раннюю форму гностицизма [1]).

I. T. Marshall пришелъ къ тому выводу, что авторъ «Пѣсней» былъ «пророкъ и мистикъ»,—одинъ изъ тѣхъ, кои искали удовлетворенія своихъ религіозныхъ стремленій въ различныхъ источникахъ. Іудей по рожденію, онъ былъ близко знакомъ съ псалмами и пророчествами; обратившись въ христіанство, онъ не принадлежалъ однако къ «іудео-христіанамъ» въ томъ смыслѣ, въ какомъ этотъ терминъ понимается въ исторіи Церкви. Онъ былъ іудеемъ типа Филона. Будучи интенсивно религіознымъ человѣкомъ, онъ стремился объединить элементы религіи, благочестія, мистицизма, извлеченные изъ христіанства, гностицизма и филонизма, удѣляя лишь немного вниманія исторіи, доктринѣ и внѣшней формѣ каждаго изъ своихъ источниковъ [2]). Самъ Marshall отмѣчаетъ въ своей статьѣ [3]) точки соприкосновенія «Пѣсней» съ Филономъ.

F. C. Conybeare [4]) и S. A. Fries [5]) признаютъ нашъ па-

[1]) S. 32.

[2]) The Odes and Philo, въ журналѣ „The Expositor". 1911, May, p. 388.

[3]) Указ. журн., 1911, May, p. 385—398, и June, 519—536.

[4]) The Odes of Solomon Montanist въ ж. „Zeitschrift für die neutest. Wissensch." XII, 1911, SS. 70—75. Conybeare—въ противоположность A. Harnack'y—признаетъ „Пѣсни" за произведеніе односоставное. На „Пѣсняхъ" XXXIII-ей и IV-ой онъ старается показать, что въ памятникѣ отразились монтанистическія идеи. Ученый надѣется, что изученіе Тертулліана съ этой стороны обѣщаетъ еще нѣкоторые результаты. Нѣтъ нужды, вмѣстѣ съ Harnack'омъ или Harris'омъ, принимать, что іерусалимскій храмъ тогда еще стоялъ. Специфически іудейскаго или палестинскаго въ „Пѣсняхъ" указать невозможно. „Biblische Zeitschrift", 1911, III, S. 333.

[5]) Die Oden Salomos, montanische Lieder aus dem 2 Jahrhundert, въ журн. „Zeitschrift fur die neutest. Wissensch". 1911, SS. 108—125.

мятникъ произведеніемъ монтанистической среды.—Th. Zahn высказываетъ предположеніе, что «Пѣсни» предназначались для произнесенія при общественномъ богослуженіи. Объ этомъ свидѣтельствуетъ, по его мнѣнію, уже послѣдовательно повторяющееся въ заключеніи отдѣльныхъ «Пѣсней» «Аллилуіа», иногда—съ предшествовавшей доксологіей, въ общемъ подходящее къ содержанію самихъ «Пѣсней». Въ «Пѣсняхъ» говоритъ не община, но отдѣльный пѣвецъ,—то отъ собственнаго лица, то во имя Бога или во имя Христа, однажды даже во имя Церкви,—хотя это не всегда напередъ указывается съ желательною ясностью вводными формулами. То говоритъ онъ какъ членъ общины, молитвенно обращаясь къ Богу, то—какъ воодушевленно пророчествующій проповѣдникъ, увѣщевая и ободряя общину. На все община отвѣчаетъ: «Аллилуіа». Характерно, что составитель «Пѣсней» никогда не говоритъ отъ имени общины, всегда являясь солистомъ. Эта особенность ведетъ насъ въ глубокую древность и подтверждаетъ то, что намъ уже извѣстно изъ другихъ источниковъ по данному вопросу. Отдѣльный членъ общины, поэтически одаренный, приносилъ свой псаломъ въ богослужебное собраніе и произносилъ его предъ общиной. Община со своей стороны реагировала только восклицаніями «Аминь» или «Аллилуіа». Не къ общему пѣнію, но ко взаимному воодушевленію «псалмами» и «пѣснями» побуждаетъ христіанъ св. Ап. Павелъ (Кол. III, 16; Еф. V, 19). Къ типу обычно употреблявшихся при богослуженіи II столѣтія псалмовъ принадлежатъ и гимны въ окрашенныхъ гностически различныхъ апокрифическихъ «Дѣяніяхъ Апостоловъ» [1]). Кто происхожденіе этихъ «Пѣсней» ищетъ въ іудео-христіанской общинѣ, тотъ долженъ допустить существованіе такого вида іудео-христіанства, какое исторически не доказуемо. Равнымъ образомъ утвержденіе, что онѣ—по своей основѣ и существенному содержанію—произведеніе не христіанское, но іудейское, заключаетъ въ себѣ предположеніе также исторически не доказуемаго и—сверхъ того—мало вѣроятнаго съ психологической точки зрѣнія направленія въ іудействѣ [2]).

Въ настоящемъ случаѣ мы ограничились указаніемъ только нѣкоторыхъ, наиболѣе характерныхъ, мнѣній ученыхъ касательно недавно открытаго апокрифическаго памятника, подъ

---

[1]) *Th. Zahn*, Die Oden Salomos, SS. 775—777. [2]) Ibid, S. 763.

названіемъ «Пѣсни Соломона» [1]). Но даже изъ сказаннаго уже достаточно видно, какую трудную работу Harris задалъ своимъ открытіемъ ученому міру филологовъ и богослововъ и сколько къ настоящему времени остается здѣсь не разрѣшенныхъ вопросовъ, уясненіе коихъ—дѣло будущаго,—быть можетъ—даже и не близкаго. Но одно можно съ увѣренностью утверждать уже и теперь: къ вопросу о происхожденіи четвертаго евангелія недавно открытый памятникъ прямого отношенія не имѣетъ, и Ad. Harnack совершенно напрасно привлекъ его къ уясненію этого вопроса въ указанной постановкѣ, безъ нужды смутивъ, вѣроятно, не малое число «малыхъ сихъ».

С. Заринъ.

---

[1]) Обильное указаніе литературы относящейся къ реферируемому нами памятнику, см. и въ дополненіяхъ къ ст. *проф. прот. А. В. Смирнова*, Книги апокрифически-апокалиптическія іудейскія въ „Богословской Энциклопедіи“, изд. преемниковъ † проф. А. П. Лопухина,—принадлежащихъ редактору Энциклопедіи проф. Н. Н. Глубоковскому [т. XI (Спб. 1910), стб. 393—394 и т. XII (Спб. 1911), стр. 918].

Философія Рудольфа Эйкена *).

5. *Жизненная система интеллектуализма.* Отъ натурализма Эйкенъ обращается къ другой жизненной системѣ—интеллектуализму, выступающей въ современной жизни рядомъ съ первой.

Въ то время какъ натурализмъ имѣетъ исходный пунктъ въ природѣ, усматривая въ послѣдней подлинную реальность, интеллектуализмъ беретъ исходнымъ пунктомъ дѣятельность мысли и въ ней видитъ типъ такой подлинной реальности. Впрочемъ, интеллектуализмъ, въ обширномъ смыслѣ слова, не составляетъ полной противоположности натурализму: онъ не превращаетъ всей полноты бытія въ мыслительный процессъ, подобно тому какъ натурализмъ превращаетъ его въ процессъ природы. Значенія такой полной противоположности натурализму интеллектуализмъ достигаетъ въ своей крайней формѣ, которой Эйкенъ даетъ спеціальное названіе *ноэтизма.* Ноэтизмъ дѣйствительно все сводитъ къ процессу мысли и кромѣ мысли не знаетъ никакой другой реальности [1]).

Интеллектуализмъ, въ широкомъ смыслѣ, имѣетъ долгую исторію и занимаетъ видное мѣсто въ духовной жизни человѣчества. Его возникновеніе восходитъ къ Сократу, учившему, какъ извѣстно, о совпаденіи добродѣтели съ знаніемъ [2]). Христіанская догматика, средневѣковая схоластика, современныя интеллектуалистическія теченія, къ которымъ слѣдуетъ отнести и критицизмъ Канта, представляютъ собою дальнѣйшія характерныя проявленія интеллектуализма [3]).

*) Продолженіе. См. апрѣль.

[1]) Die Einheit, стр. 63. [2]) Тамъ же, стр. 64.

[3]) Тамъ же, стр. 64—67.

Ноэтизмъ не такъ распространенъ, слишкомъ рѣзко расходясь съ обычнымъ воззрѣніемъ; однако и у ноэтизма никогда не было недостатка въ послѣдователяхъ. Къ числу ихъ принадлежатъ Плотинъ, представители средневѣковой спекулятивной мистики и новѣйшей спекулятивной философіи [1]). Сила ноэтизма въ его послѣдовательности: послѣдовательный интеллектуализмъ неизбѣжно приходитъ къ ноэтизму [2]).

Какъ мы уже видѣли, по взгляду Эйкена, на возникновеніе и развитіе натуралистической жизненной системы оказала вліяніе наука. Воздѣйствіемъ науки же объясняетъ Эйкенъ и происхожденіе жизненной системы интеллектуализма; и для послѣдней, какъ и для первой, наука послужила образцомъ, или типомъ. Но въ то время, какъ характеръ натуралистической системы обусловливался содержаніемъ науки, характеръ интеллектуализма опредѣляется формою науки, тѣмъ, что наука есть познаніе и мышленіе [3]). Дѣло въ томъ, что познаніе, мышленіе есть весьма характерная и обращающая на себя вниманіе дѣятельность. Его основные элемены находятся между собою въ отношеніи полнаго взаимодѣйствія, а это свидѣтельствуетъ о томъ, что въ мышленіи «единый общій процессъ идеально обнимаетъ всѣ отдѣльныя операціи, находясь въ непрерывномъ прогрессирующемъ теченіи» [4]). Въ то же время мышленіе и познаніе отличается характеромъ необходимости, характеромъ независимости отъ какихъ бы то ни было субъективныхъ желаній и интересовъ. Особенно въ новѣйшее время научное познаніе пріобрѣло полную автономію, занявъ позицію, возвышающуюся не только надъ отдѣльными индивидуумами, но и надъ всѣмъ человѣчествомъ. «Предметное содержаніе изслѣдованія и человѣческое хотѣніе вступаютъ въ рѣзкое противорѣчіе между собою, и представляется величіемъ и достоинствомъ существованія забыть о всемъ человѣческомъ въ интересахъ истины» [5]).

Результатомъ такой достигшей полной автономіи работы мысли является систематизація понятій, строгая объективность познанія и превращеніе дѣйствительности въ царство чисто идеальныхъ величинъ. Указанные результаты находятся между собою въ тѣсной зависимости. Систематизація всей дѣйствительности достигается не иначе, какъ чрезъ измѣненіе самаго

---

[1]) Тамъ же, стр. 67. [2]) Тамъ же. [3]) Тамъ же, стр. 68.
[4]) Тамъ же. [5]) Тамъ же, стрр. 69—71.

содержанія послѣдней, поскольку какъ природа, такъ и духъ опредѣляются болѣе правильно, чѣмъ это можно сдѣлать на основаніи непосредственнаго впечатлѣнія. Удаленіе же отъ этого непосредственнаго впечатлѣнія, въ свою очередь, приводитъ къ построенію дѣйствительности изъ чисто идеальныхъ элементовъ. «При такомъ превращеніи, понятія вовсе не означаютъ какихъ-либо сокращеній или сочетаній наглядныхъ образовъ, но являются какъ первоначальныя и самостоятельныя силы; онѣ суть не абстрактныя, т. е. полученныя изъ единичныхъ вещей, чрезъ постепенное выдѣленіе ихъ общихъ свойствъ, представленія, но идеальныя величины, силы sui juris, положенія (Thesen), которыя къ истинѣ вещей, повидимому, стоятъ несравненно ближе, чѣмъ все содержаніе чувственнаго впечатлѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, какъ самостоятельны, какъ автономно дѣйствуютъ руководящія понятія новѣйшей науки, понятія, въ родѣ закона и развитія, силы и матеріи, субъекта и объекта, свободы и природы!» [1])

Но, очевидно, знаніе на этомъ не можетъ остановиться. Знаніе стремится къ полному постиженію вещей, стремится къ тому, «чтобы воспріять ихъ до основанія въ мыслительный процессъ». Но у него нѣтъ никакой гарантіи за то, что это стремленіе находитъ для себя соотвѣтствующее осуществленіе. Такую гарантію наука получила бы въ томъ случаѣ, если бы она развилась въ творческое, чисто спекулятивное мышленіе, т. е. если бы она силою своего собственнаго развитія производила весь свой матеріалъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякую дѣйствительность. И въ новое время наука дѣйствительно пыталась возвыситься до степени такого абсолютнаго мышленія и адэкватнаго познанія. При этомъ эти попытки были предприняты изъ двухъ различныхъ исходныхъ пунктовъ, гдѣ дѣятельность мышленія имѣетъ безспорно адэкватный характеръ, изъ математики и логики. Первымъ путемъ шли философы-математики, каковы Кеплеръ и Лейбницъ, второй путь былъ избранъ Гегелемъ [2]).

Въ силу этихъ своихъ свойствъ научное познаніе, научное мышленіе пріобрѣло выдающееся значеніе для современнаго человѣчества, сообщивъ всей его жизни интеллектуалистическій характеръ, иначе сказать, породивъ своеобразную жизненную систему интеллектуализма. Къ такому преобразо-

[1]) Тамъ же, стрр. 71—73. [2]) Тамъ же, стрр. 73—77.

ванію жизни человѣчество вынуждалось самою силою вещей, естественнымъ ходомъ своего историческаго развитія. На первыхъ стадіяхъ культуры человѣкъ руководился въ своемъ жизнеповеденіи непосредственными показаніями своихъ чувствъ и слѣпо подчинялся силѣ внѣшняго авторитета. Усумнившись въ первыхъ и потерявъ вѣру въ непогрѣшимость второго, человѣкъ, естественно, долженъ былъ обратиться къ самому себѣ, къ дѣятельности собственнаго мышленія, ибо только мышленіе, съ его характеромъ общеобязательности и необходимости, могло дать человѣку и извѣстный запасъ убѣжденій и практическое руководство [1]. Въ силу этого теорія, теоретическій элементъ во всѣхъ областяхъ современной жизни пріобрѣтаетъ господствующее, руководящее значеніе [2].

Это господство интеллектуалистической стихіи должно было, естественно, повести къ коренному преобразованію всего традиціоннаго порядка жизни, при чемъ въ послѣднемъ, естественно, должны были найти для себя выраженіе тѣ же моменты, которыми характеризуется развитіе современнаго знанія, т. е. моменты систематизаціи, объективности и идеализаціи.

Моментъ систематизаціи сказывается въ характерномъ для современной жизни стремленіи опредѣлить все изъ извѣстнаго единства, изъ извѣстнаго принципа. Это стремленіе характеризуетъ какъ отдѣльныя области человѣческой жизни, каковы политика, воспитаніе и т. д., такъ и всю совокупность ихъ, при чемъ въ роли всеобъединяющаго принципа выступаетъ идея культуры [3].

Моментъ объективности, стоящій въ тѣсной связи съ первымъ, находитъ себѣ выраженіе въ отграниченіи и выдѣленіи подлиннаго духовнаго процесса отъ субъективно-человѣческихъ его проявленій. Самое понятіе духа измѣняется, и вмѣсто представленія о послѣднемъ, какъ мірѣ чисто субъективныхъ переживаній, какъ онъ открывается непосредственному сознанію, создается понятіе объективной жизни, отличной отъ субъективныхъ переживаній и постигаемой лишь умственно [4].

Въ этомъ второмъ моментѣ скрывается уже третій—идеализація духовнаго существованія. Какъ мы только что видѣли,

---

[1]) Тамъ же, стрр. 77—78. [2]) Тамъ же, стр. 79.
[3]) Тамъ же, стрр. 80—82. [4]) Тамъ же, стрр. 83—86.

объективный характеръ за духовною жизнью обезпечивается чрезъ устраненіе изъ всѣхъ ея областей всего чувственнаго и чрезъ приданіе всѣмъ ея элементамъ чисто идеальнаго характера. Это обращеніе къ идеальному, къ принципамъ и идеямъ характеризуетъ не только такія области, гдѣ рѣчь идетъ о внутреннихъ проблемахъ духа, но совершается и въ такихъ сферахъ жизни, какъ политика и соціальная жизнь [1]).

Но всѣ эти преобразованія жизни въ духѣ интеллектуализма являются вполнѣ обоснованными и защищенными отъ всѣхъ возраженій и сомнѣній лишь на почвѣ ноэтизма, т. е. подъ условіемъ возведенія мыслительнаго процесса въ значеніе всеобъемлющаго творческаго процесса, включающаго въ себя «все». Непослѣдовательный же интеллектуализмъ, допускающій наличность другой, независимой отъ мысли дѣйствительности, неизбѣжно встрѣчается съ возраженіемъ, что, можетъ быть, въ отмѣченныхъ выше результатахъ мыслительной работы мы имѣемъ дѣло съ призрачными, фиктивными созданіями [2]).

Эйкенъ старается доказать, что для такого возведенія дѣйствительности къ абсолютному мыслительному процессу имѣются весьма вѣскія основанія въ фактическомъ развитіи культурной жизни.

Разсматривая это развитіе въ его цѣломъ, мы, по мнѣнію Эйкена, можемъ въ немъ констатировать всѣ свойства интеллектуальной дѣятельности, начиная общими и мало характерными и кончая специфическими и характернѣйшими.

1) Прежде всего, культурная жизнь человѣчества представляется въ видѣ процесса. Объ этомъ можно судить по слѣдующимъ тремъ признакамъ: a) культурная жизнь человѣчества отличается характеромъ постояннаго и всеобъемлющаго измѣненія; b) это измѣненіе является прогрессивнымъ; c) въ этомъ измѣненіи однако сохраняется извѣстное единство сущности [3]).

a) Фактъ постояннаго измѣненія составляетъ существенный

---

[1]) Тамъ же, стр. 86—90. [2]) Тамъ же, стрр. 90—91.

[3]) Очевидно, терминъ „процессъ" имѣетъ у Эйкена болѣе опредѣленный смыслъ, чѣмъ въ обычномъ словоупотребленіи. Можно сказать, что подъ процессомъ Эйкенъ разумѣетъ процессъ идеальнаго совершенства, почему понятіемъ процесса у него предполагается не только всестороннее измѣненіе, но и прогрессивный характеръ этого измѣненія, а также наличность въ немъ внутренняго единства и внутренней связи.

моментъ натурализма. Только натурализмъ оказался недостаточно послѣдовательнымъ, ограничивъ процессъ измѣненія различными комбинаціями основныхъ элементовъ и признавъ за этими послѣдними характеръ неизмѣняемости. Но нѣтъ никакихъ основаній дѣлать для нихъ такое исключеніе; необходимо признать, что и то, чему натурализмъ приписываетъ значеніе первичныхъ элементовъ, захвачено процессомъ непрерывнаго измѣненія [1].

b) Что культурная жизнь человѣчества имѣетъ прогрессивный характеръ и прогрессъ ея простирается въ безконечность, это составляетъ основное убѣжденіе современнаго человѣчества. Такое убѣжденіе не есть заблужденіе, ибо оно есть выраженіе и результатъ идеи безконечности, открывающейся и дѣйствующей внутри нашего собственнаго существа [2]).

c. Наконецъ, цѣлостный, единый характеръ всей культурной жизни человѣчества находитъ для себя подтвержденіе въ несамостоятельности индивидуума, въ его зависимости отъ духа эпохи, отъ господствующихъ вѣяній и т. п. [3]).

2. Проявляясь, какъ процессъ, совпадая съ интеллектуальной дѣятельностію въ этомъ, такъ сказать, родовомъ признакѣ, культурная жизнь человѣчества является, далѣе, съ чертами духовности; короче сказать, она оказывается не только процессомъ, но процессомъ духовнымъ. Этотъ духовный характеръ культурной жизни Эйкенъ видитъ въ типичномъ для нашей эпохи стремленіи осознать процессъ жизни во всемъ его цѣломъ, пережить прошедшее, какъ настоящее. Проявленіе такого стремленія Эйкенъ усматриваетъ преимущественно въ философіи исторіи, а затѣмъ въ наукѣ, искусствѣ, государствѣ и соціальной жизни [4]).

3. Наконецъ, культурная жизнь человѣчества обнаруживаетъ въ своемъ развитіи такія свойства, по которымъ она

---

[1]) Die Einheit, стрр. 93—94. [2]) Тамъ же, стрр. 95—96.

[3]) Тамъ же, стрр. 97—98.

[4]) Тамъ же, стрр. 98—100. Здѣсь намѣчается собственная точка зрѣнія Эйкена на сущность духа и духовной жизни. Какъ мы увидимъ, конечное понятіе духа поставляется Эйкеномъ въ связь съ понятіемъ личности и духовная жизнь у него ближайшимъ образомъ опредѣляется, какъ жизнь личная, но подъ личностію онъ разумѣетъ не эмпирическую личность, а личность, такъ сказать, умопостигаемую. Съ эмпирической личностью она совпадаетъ лишь въ томъ, что, подобно послѣдней, отличается внутреннимъ единствомъ, единствомъ центра.

должна быть признана не только духовнымъ, но именно интеллектуальнымъ процессомъ. Прогрессъ культурнаго развитія состоитъ въ углубленіи непосредственно даннаго содержанія жизни, а это углубленіе ведетъ къ устраненію всего чувственнаго, нагляднаго и къ разрѣшенію дѣйствительности въ чисто идеальныя отношенія. Самый внѣшній міръ на извѣстной культурной ступени теряетъ самостоятельный и самодовлѣющій характеръ и превращается въ орудіе дѣятельности духа. Въ соотвѣтствіи съ этимъ и для чисто научнаго воззрѣнія матерія и вообще матеріальное начало отодвигается на второй планъ или даже совершенно устраняется. Для современной науки то, что называется обыкновенно матеріей, есть не что иное, какъ совокупность отношеній и силъ [1]).

Таковы основанія въ пользу производимаго ноэтизмомъ возведенія интеллектуальнаго процесса въ значеніе процесса универсальнаго, всеобъемлющаго и единственнаго.

Разрѣшая все содержаніе дѣйствительности въ мыслительный процессъ, интеллектуализмъ при этомъ достигаетъ весьма ощутительныхъ реальныхъ результатовъ, примиряя противоположности (антиноміи), раздирающія человѣческую жизнь. «Восходя отъ наиболѣе общихъ понятій бытія къ понятіямъ, выражающимъ специфическую природу духа, мы можемъ указать слѣдующія три пары таковыхъ противоположностей: единство—множество, покой—движеніе; матерія—форма, внутреннее—внѣшнее; добро—зло, посюстороннее—потустороннее». Всѣ перечисленныя противоположности находятъ для себя опредѣленное разрѣшеніе въ принципахъ интеллектуализма и подчиняются основному единству мыслительнаго процесса [2]).

Итакъ общая картина духовной жизни, съ точки зрѣнія интеллектуализма, представляется въ слѣдующемъ видѣ:

Духъ, точнѣе, духовный процессъ, есть въ своей сущности нѣчто первоначальное, не поддающееся дальнѣйшему опредѣленію; формально его можно охарактеризовать какъ процессъ творчества (Schaffen) [3]).

По своему объему и характеру, духъ есть всеобъемлющее, находящееся въ непрерывномъ движеніи бытіе. Правда, различіе между духомъ, въ тѣсномъ смыслѣ, и природой въ интеллектуализмѣ остается; однако подъ природой здѣсь нужно

---

[1]) Die Einheit, стрр. 100—104. [2]) Тамъ же, стрр. 105—108.

[3]) Тамъ же, стрр. 109—110.

разумѣть не внѣшній міръ, а все то, что еще не возведено къ высшимъ потенціямъ духа, но что, съ дальнѣйшимъ развитіемъ жизни, будетъ вовлечено въ духовный жизненный процессъ [1]).

Понятно, что вмѣстѣ съ этимъ должно произойти радикальное измѣненіе понятія дѣйствительности: дѣйствительнымъ, реальнымъ, съ точки зрѣнія интеллектуализма, представляется то, что подчиняется необходимости мысли, что входитъ, въ качествѣ необходимаго члена, въ цѣпь логическаго процесса. Это приводитъ къ разрыву съ индивидуальнымъ сознаніемъ, съ эмпирическою личною жизнію индивидуума; послѣдняя уже ни въ коемъ случаѣ не можетъ дать надежнаго критерія дѣйствительности [2]).

Интеллектуализмъ соотвѣтствующимъ образомъ выражается во всѣхъ частныхъ областяхъ духовной жизни.

Особенно сильно его вліяніе на науку. Оно касается опредѣленія задачи науки, ея метода и границъ. Задача науки опредѣляется, какъ чистое знаніе. Для интеллектуализма истина—идея идей, и наука должна служить исключительно истинѣ; какія-либо практическія и служебныя цѣли въ отношеніи науки интеллектуализмомъ принципіально отвергаются. Что касается метода науки, то, соотвѣтственно природѣ интеллектуализма, онъ долженъ быть дедуктивно-синтетическій, а не индуктивно-аналитическій. Наконецъ, границы науки въ интеллектуализмѣ раздвигаются весьма широко. Наука, съ точки зрѣнія интеллектуализма, познаетъ самую сущность вещей и, съ этой стороны, не отличается отъ философіи [3]).

Вліяніе интеллектуализма въ области этики сказывается тѣмъ, что послѣдняя ставитъ своей задачей регулировать уже не отношенія одного индивидуума къ другому, но указываетъ должное отношеніе индивидуума къ цѣлому, къ объективному разуму [4]).

Сущность религіи для интеллектуализма, въ силу его монистическаго характера, уже не можетъ заключаться въ установленіи отношенія къ высшему міру или къ абсолютной личности. Задача религіи для интеллектуализма заключается въ живомъ напоминаніи человѣку, склонному къ погруженію во временное и конечное, о вѣчности и безконечности всего про

---

[1]) Тамъ же, стр. 110—111. [2]) Die Einheit, стрр. 111—112.
[3]) Тамъ же, стрр. 114—115. [4]) Тамъ же, стр. 116.

цесса. Преслѣдуя эту задачу, религія развивается въ пантеизмъ [1]).

Въ искусствѣ вліяніе интеллектуализма выражается преобладаніемъ идейной стороны надъ формою [2]).

Въ области соціальной интеллектуализмъ ведетъ къ тому, что основная соціальная задача усматривается въ идеальномъ освобожденіи человѣка чрезъ просвѣщеніе ума, при чемъ носителемъ этого движенія представляется не индивидуумъ, а все человѣчество. Что касается самого индивидуума, то онъ, съ точки зрѣнія интеллектуализма, долженъ быть изучаемъ не психологически (психологія, такимъ образомъ, не находитъ себѣ признанія въ системѣ интеллектуализма), но космологически, какъ членъ цѣлаго мірового процесса [3]).

6. *Критика натурализма.* Таковы двѣ жизненныхъ системы, присутствіе которыхъ констатируется Эйкеномъ въ духовной жизни современнаго человѣчества. Одновременное дѣйствіе этихъ противоположныхъ жизненныхъ системъ сказывается въ противорѣчіяхъ, свойственныхъ переживаемой исторической эпохѣ [4]). Эта путаница жизненныхъ направленій усугубляется еще тѣмъ обстоятельствомъ, что историческія силы, отвергаемыя и натурализмомъ и интеллектуализмомъ, тѣмъ не менѣе продолжаютъ жить и дѣйствовать. Для примѣра будетъ достаточно сослаться на религію, не нашедшую себѣ полнаго признанія не только въ натурализмѣ, но и въ интеллектуализмѣ, или на Кантовскую мораль, съ ея идеею личнаго долга, также не мирящуюся съ основами ни той ни другой жизненной системы [5]).

Выходъ изъ этой путаницы можетъ быть найденъ лишь чрезъ критику обѣихъ жизненныхъ системъ. Какъ мы уже знаемъ, по взгляду Эйкена, эта критика должна быть не спекулятивной и логической, а исходить изъ фактовъ и оперировать съ послѣдними [6]).

Какъ указывалось выше, критика имѣетъ своею задачею провѣрить претензіи каждой жизненной системы на абсолютный и всеобъемлющій характеръ. По отношенію къ той и другой жизненной системѣ долженъ быть, прежде всего,

---

[1]) Тамъ же, стрр. 116—117. [2]) Тамъ же, стр. 117.
[3]) Тамъ же, стрр. 117—118. [4]) Тамъ же, стр. 132.
[5]) Тамъ же, стрр. 133—134.
[6]) Тамъ же, стр. 136; срвн. выше, апрѣль, стр. 505.

поставленъ вопросъ, обнимаетъ ли каждая изъ нихъ всю область дѣйствительности, нѣтъ ли въ наличной жизни такихъ силъ, которыя не находятъ въ нихъ себѣ мѣста, хотя и имѣютъ всѣ признаки реальности? [1]). Результатъ долженъ быть особенно уничтожающимъ, если будетъ показано, что эти не находящія себѣ признанія внутри системы силы тѣмъ не менѣе дѣйствовали и дѣйствуютъ въ ней и имѣютъ существенное значеніе для ея основныхъ результатовъ. Какъ разъ къ такому выводу приводитъ насъ разсмотрѣніе натурализма.

Натурализмъ, какъ мы знаемъ, не признаетъ за духовною дѣятельностью самостоятельнаго и первичнаго значенія, видя въ ней результатъ осложненія процесса природы. Между тѣмъ, если обратить вниманіе на возникновеніе признаваемой натурализмомъ дѣйствительности, то мы убѣдимся, что здѣсь имѣло мѣсто участіе духовной дѣятельности. Дѣло въ томъ, что признаваемая натурализмомъ дѣйствительность не есть нѣчто данное, но пріобрѣтена, завоевана именно дѣятельностію духа [2]). Такимъ образомъ, духовная дѣятельность оказывается тою силою, которая произвела признаваемую натурализмомъ дѣйствительность.

Далѣе, натурализмъ признаетъ все субъективное, все внутреннее производнымъ, видя въ немъ результатъ превращенія актуальнаго движенія въ потенціальное. Между тѣмъ, безъ первоначальнаго различенія субъекта отъ объекта невозможно бы было познаніе природы, какъ самостоятельнаго цѣлаго, противостоящаго субъективному существованію [3]).

Наконецъ, натурализмъ считаетъ дѣятельность мышленія за результатъ постепеннаго утонченія чувственныхъ датъ, видя въ этихъ послѣднихъ основу всякой духовной дѣятельности. Однако тѣ чувственныя даты, которыя признаются натурализмомъ за подлинную реальность, не имѣютъ ничего общаго съ первобытнымъ наивно-чувственнымъ воззрѣніемъ. Чтобы порвать съ этимъ послѣднимъ и перейти къ признаваемой натурализмомъ «чистой чувственности», очевидно, была необходима дѣятельность мысли. «Допустимъ даже, что чистая чувственность могла бы въ предѣлахъ своей области получиться

---

[1]) Реальный характеръ за провивопоставляемыми критикуемой жизненной системѣ силами обезпечивается при помощи пріемовъ редукціи и диремціи (стр. 138—140; срвн. выше, апрѣль, стр. 504).

[2]) Die Einheit, стрр. 142—145. [3]) Тамъ же, стр. 145.

безъ всякаго участія мышленія,—доступъ въ этой области нельзя найти иначе, какъ при помощи мысли; ея дѣятельность является даже постоянно необходимой, дабы отразить непрерывно продолжающійся натискъ со стороны міра призрачной дѣйствительности» [1]).

Такимъ образомъ, натурализмъ долженъ признать, что, по крайней мѣрѣ, переходъ отъ наивнаго жизнепониманія къ жизнепониманію натуралистическому совершился такими силами, которыя не умѣщаются въ границахъ натурализма. «Чрезъ это натурализмъ подвергается ограниченію своей области, онъ долженъ терпѣть подлѣ себя нѣчто другое и, въ качествѣ своей необходимой основы, признавать его столь же несомнѣннымъ, какъ самого себя; онъ не можетъ уже болѣе выступать, какъ исключительная и самопонятная система» [2]).

Но этого мало: духовная дѣятельность не только является необходимымъ предварительнымъ условіемъ натурализма, но и составляетъ его внутреннюю движущую силу [3]).

Какъ мы знаемъ, исходнымъ пунктомъ и образцомъ для жизненной системы натурализма послужило естествознаніе. И вотъ, если мы вникнемъ въ сущность научной работы естествознанія, то убѣдимся, что она совершается силою духовной дѣятельности. Научную работу, совершаемую естествознаніемъ, ни въ коемъ случаѣ нельзя представить въ видѣ «накопленія и наслоенія элементовъ безъ всякихъ регулирующихъ принциповъ духовнаго происхожденія». Переходъ къ научному воззрѣнію совершился путемъ радикальнаго разрыва съ наивною точкою зрѣнія, съ міромъ непосредственныхъ ощущеній. Все это было признано неподлиннымъ, субъективнымъ. За субъективными качествами были открыты движенія первичныхъ элементовъ, и изъ этихъ движеній пытались объяснить дѣйствительность. Ясно, что здѣсь дѣло не могло обойтись безъ мыслительной дѣятельности. Самая идея объективной дѣйствительности, скрывающейся за субъективнымъ міромъ непосредственныхъ ощущеній, не могла бы возникнуть, если бы человѣкъ былъ только чувственнымъ существомъ, если бы дѣятельность мысли не составляла первичной принадлежности его природы [4]).

---

[1]) Тамъ же, стр. 145. [2]) Тамъ же, стр. 146.
[3]) Тамъ же. [4]) Тамъ же, стрр. 147—149.

Далѣе, порывая съ непосредственнымъ міромъ ощущеній, наука сводитъ всю реальность къ совокупности первичныхъ силъ и отношеній между ними. Но оба эти понятія вовсе не даты наблюденія, а произведенія мышленія [1]).

Эта мыслительная дѣятельность находитъ себѣ выраженіе на всѣхъ трехъ ступеняхъ научной работы: и въ анализѣ даннаго, и въ установкѣ законовъ, и въ формулировкѣ синтетической идеи развитія. Равнымъ образомъ лишь дѣятельностію мысли устанавливается связь между всѣми этими моментами научной работы [2]).

Вообще чисто теоретическая, творческая работа играетъ въ научномъ познаніи природы весьма важную роль. Кропотливому анализу здѣсь обычно предшествуетъ синтезъ—созданіе гипотезъ и построеніе теорій [3]).

Такимъ образомъ, духовная дѣятельность, какъ своеобразный и характерный процессъ, натурализмомъ не устраняется. Напротивъ, натурализмъ является весьма яркимъ свидѣтельствомъ въ пользу этой дѣятельности: натурализмъ ясно показалъ, что духъ можно изгнать не иначе, какъ съ помощью духа же [4]).

Если сущность совершаемой въ естествознаніи работы представляется иначе, чѣмъ ее понимаетъ натурализмъ, то въ иномъ свѣтѣ должно выступить для насъ и все произведенное натурализмомъ движеніе. Сущность этого движенія состоитъ не въ истолкованіи духовной жизни въ терминахъ природы, а напротивъ, въ расширеніи духа до совпаденія съ міромъ. Натурализмъ правъ, ведя борьбу противъ всего субъективнаго и антропоморфическаго и стремясь къ объективной дѣйствительности. Но онъ не правъ, представляя эту дѣйствительность, этотъ объективный міръ, какъ нѣчто противоположное индивидууму, съ чѣмъ у послѣдняго нѣтъ ничего общаго и въ чемъ онъ долженъ исчезнуть, угаснуть. Уже одно одушевляющее человѣка стремленіе къ такому объективному міру показываетъ, что человѣкъ имѣетъ съ нимъ внутреннюю, тѣсную связь. Безспорно, «что міръ и человѣческій духъ не являются чуждыми одинъ другому, но что духъ въ самомъ себѣ носитъ задатки міра и въ процессѣ исторіи дѣйствительно

---

[1]) Тамъ же, стрр. 149—150. [2]) Тамъ же, стр. 150.

[3]) Тамъ же, стрр. 151—152.

[4]) Тамъ же, стр. 154; срвн. Grundlinien, стрр. 24—25.

расширяется до совпаденія съ нимъ». Такъ получается понятіе духа, въ которомъ находитъ себѣ примиреніе противоположность отдѣльной души и міра и дается основаніе для новаго ноологическаго метода при рѣшеніи философскихъ проблемъ [1]).

Соотвѣтственно этому, въ иномъ видѣ представляются и тѣ существенные этапы, чрезъ которые проходитъ натуралистическая система. Какъ мы знаемъ, ея первымъ этапомъ является анализъ, разложеніе всѣхъ областей жизни на первичные элементы, на первичныя силы. Но этотъ анализъ не могъ совершиться безъ участія мысли. Самое стремленіе къ такому анализу является для натурализма необъяснимымъ. Но этого мало: все это движеніе, направленное къ разложенію слитнаго на его простые элементы, имѣетъ въ своей основѣ извѣстную синтетическую идею цѣлаго, проникнуто извѣстными общими идеями и интересами. Особенно ясно это можно видѣть на примѣрѣ соціальной жизни: «Порядокъ, ставящій въ основѣ духовной жизни исключительно индивидуальныя силы и переносящій всякое движеніе въ индивидуумы, по свидѣтельству исторіи, отвоевалъ свои позиціи лишь въ ожесточенной борьбѣ съ традиціоннымъ укладомъ жизни. Онъ не могъ бы ни принять, ни выдержать этой борьбы, если бы онъ долженъ былъ дѣйствовать лишь силою тѣхъ преимуществъ, которыя онъ обѣщаетъ отдѣльной личности, какъ именно таковой. Ибо то, что отдѣльная личность въ благопріятномъ случаѣ могла пріобрѣсти въ этой борьбѣ, никогда не можетъ сравниться съ жертвами и опасностями, приносимыми натискомъ на упрочившіяся учрежденія, и укоренившіяся силы... Если должно было возникнуть движеніе, направленное на освобожденіе единичныхъ силъ, то идеаломъ должно явиться общее состояніе самостоятельной жизни, повышеннаго развитія силы, и должны были найтись люди, которые бы направили дѣятельность своей жизни на достиженіе этого идеала, должны были существовать надъиндивидуальныя величины и надъиндивидуальные интересы» [2]).

Эти упорядочивающіе и связующіе принципы являются постоянно дѣйствующими силами, внося единство и жизнь въ отношенія первичныхъ элементовъ и силъ. Нужно только остерегаться понимать эти объединяющія силы, какъ уже

[1]) Die Einheit, стрр. 155—161. [2]) Тамъ же, стрр. 161—164.

вполнѣ готовыя и законченныя. Единство, которое здѣсь имѣется въ виду, отличается идеальнымъ характеромъ и при своемъ фактическомъ осуществленіи подлежитъ процессу развитія. О наличности такого рода единства свидѣтельствують всѣ области жизни. Вездѣ можно констатировать такія сочетанія, такія образованія, которыя нельзя объяснить простымъ сложеніемъ первичныхъ элементовъ. Такъ, напримѣръ, въ психологіи воспріятіе трудно свести на простое сочетаніе ощущеній, не говоря уже объ общемъ представленіи и понятіи [1]). Если отъ отдѣльныхъ сферъ жизни мы обратимся ко всей совокупности ея сторонъ, то и здѣсь мы будемъ въ состояніи отмѣтить нѣкоторое всеобъемлющее единство, нѣкоторое центральное ядро, нѣчто похожее на «я» индивидуальнаго сознанія (Selbst) [2]). Наконецъ, въ пользу синтетическаго характера жизни свидѣтельствуетъ историческій процессъ. Онъ ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть понятъ, какъ результатъ комбинацій основныхъ элементовъ въ пространствѣ и времени. Вмѣсто такого чисто механическаго сложенія элементовъ мы видимъ въ немъ радикальные перевороты, рѣзкіе переходы; кратко сказать, историческая жизнь имѣетъ творческій характеръ [3]).

Результатъ, къ которому привела насъ критика перваго момента натурализма, даетъ указанія относительно оцѣнки второго: если бытіе не можетъ быть сведено къ первичнымъ элементамъ, то ясно, что нельзя и все дѣйствіе вывести изъ принадлежащаго этимъ элементамъ движенія, изъ присущей имъ силы самоутвержденія [4]). Съ особенной очевидностію эта невозможность открывается въ соціальной области, гдѣ натурализмъ пытается вывести всѣ отношенія изъ разнообразныхъ интересовъ индивидуумовъ. На дѣлѣ интересы индивидуума и общества находятся въ непримиримой противоположности между собой. Здѣсь возможно одно изъ двухъ: или цѣлое должно подчиниться отдѣльной личности, или личность должна подчиниться цѣлому. «Въ послѣднемъ случаѣ получается эгоизмъ, который, выходя далеко за предѣлы сохраненія собственнаго существованія, возводитъ «я» въ значеніе центра всей дѣйствительности и дѣлаетъ всю космическую сторону

---

[1]) Тамъ же, стрр. 164—170.
[2]) Тамъ же, стр. 173. Объ этомъ см. подробнѣе ниже.
[3]) Тамъ же, стрр. 174—175. [4]) Тамъ же, стрр. 177—178.

бытія простымъ средствомъ индивидуальнаго благополучія»[1]). Однако на ряду съ этими эгоистическими тенденціями въ человѣкѣ имѣется движеніе противоположнаго характера, которое и является истиннымъ основаніемъ соціальной жизни. «Человѣкъ не можетъ вполнѣ замкнуться въ свой индивидуальный кругъ и отрѣшиться отъ всякой мысли о томъ, что возникаетъ изъ его дѣятельности за предѣлами его собственнаго состоянія; онъ не можетъ считать за совершенно безразличное то, что лежитъ за предѣлами его я»[2]). Конечно, вмѣстѣ съ этими противоэгоистическими стремленіями продолжаютъ дѣйствовать и эгоистическія; послѣднія съ прогрессомъ культуры даже усиливаются, но въ неменьшей степени усиливаются и первыя. Во всякомъ случаѣ подлинная картина дѣйствительности мало соотвѣтствуетъ той, которая дается натурализмомъ[3]).

Разрѣшая все въ систему отношеній первичныхъ элементовъ и во взаимодѣйствіе присущихъ имъ силъ, натурализмъ, какъ мы знаемъ, одинаково отвергаетъ и чистый субъектъ и чистый объектъ. Что касается перваго, то натурализмъ пытается свести всѣ элементы сознанія на отношеніе человѣка къ средѣ, къ результатамъ его непосредственныхъ соприкосновеній со средой. Но внимательное отношеніе къ жизни показываетъ, что многіе ея продукты не могутъ быть сведены на простое отношеніе элементовъ, а предполагаютъ «участіе центральной работы», т. е. актовъ, исходящихъ непосредственно изъ нашего внутренняго существа. Для доказательства достаточно сослаться на то, что ранѣе говорилось объ участіи дѣятельности мысли въ научномъ познаніи природы[4]). Эта дѣятельность имѣетъ первичный, самостоятельный характеръ, не позволяющій въ немъ видѣть результатъ простого потускнѣнія чувственныхъ датъ. Развитое сознаніе вовсе не образуетъ постепеннаго ряда, такъ что высшая его ступень непосредственно вытекаетъ изъ низшей: единичное представленіе изъ ощущеній, общее представленіе изъ единичныхъ представленій и понятіе изъ общихъ представленій[5]). Каждая изъ этихъ ступеней представляетъ нѣчто новое, сравнительно съ предыдущей, и потому переходъ отъ одной изъ нихъ

---

[1]) Тамъ же, стрр. 180—181. [2]) Тамъ же, стр. 181.
[3]) Тамъ же, стрр. 181—186; срвн. Grundlinien, стрр. 28—29.
[4]) См. выше, стрр. 636—637. [5]) Срвн. выше, стр. 640.

къ другой можетъ совершаться лишь особою дѣятельностію внутренняго характера [1]).

Съ дальнѣйшимъ развитіемъ жизни эта дѣятельность совершенно освобождается отъ связи съ чувственностью, преобразуетъ эту послѣднюю и даже развиваетъ изъ своихъ собственныхъ нѣдръ свой матеріалъ. Разумѣется, носителемъ этой дѣятельности уже перестаетъ быть непосредственное сознаніе, областію ея дѣйствія служатъ наука и вообще культура. Здѣсь, дѣйствительно, повсюду непосредственные объекты познанія и дѣятельности, выступающіе сначала, какъ нѣчто чуждое духу, затѣмъ, съ прогрессомъ развитія, пріобрѣтаютъ все болѣе и болѣе духовный характеръ, становятся идеальными величинами. Такъ, на мѣсто данныхъ объектовъ становятся объекты, созданные творческою силою дѣятельности [2]).

Свое завершеніе внутренняя духовная дѣятельность находитъ въ томъ, что сообщаетъ всей человѣческой жизни нравственный характеръ, а это устраняетъ всякую аналогію съ механическимъ процессомъ, возникающимъ изъ взаимнаго соприкосновенія элементовъ. Отличительная особенность нравственнаго дѣйствованія заключается въ томъ, что при немъ принимается во вниманіе не только внѣшній результатъ, но и внутреннее настроеніе и послѣднее оцѣнивается въ зависимости отъ того, имѣетъ ли оно въ виду интересы цѣлаго или интересы отдѣльнаго индивидуума. Такая оцѣнка возможна не только въ нравственной области, въ строгомъ смыслѣ слова, но является примѣнимой ко всякой дѣятельности, напримѣръ, научной, гдѣ работа движется или стремленіемъ къ чистой истинѣ, или пользою индивидуума, къ художественной, гдѣ надъ мыслію господствуетъ или погруженіе въ содержаніе творчества, или получающійся для субъекта результатъ. Будучи мало замѣтной въ отдѣльномъ индивидуумѣ, въ отдѣльномъ индивидуальномъ сознаніи, эта этическая сторона въ цѣломъ человѣческой жизни становится безспорной силой, сообщая всѣмъ видамъ человѣческой жизни особый, противоположный механизму характеръ [3]).

Если натурализмъ въ концѣ концовъ долженъ признать чистый субъектъ, то то же самое онъ долженъ сдѣлать и от-

---

[1]) Die Einheit, стрр. 186—192.

[2]) Тамъ же, стрр. 192—196; срвн. Grundlinien, стр. 26.

[3]) Die Einheit, стрр. 196—197.

носительно абсолютнаго объекта. Натурализмъ неизбѣжно долженъ придти къ выводу, что міровая жизнь не сводится къ простому процессу измѣненія, среди котораго нѣтъ ничего устойчиваго и постояннаго. Въ самомъ дѣлѣ, провозглашаемый натурализмомъ процессъ измѣненія не могъ бы получить значеніе жизненной силы, если бы надъ нимъ, подлѣ него и въ немъ самомъ не находились извѣстныя неподвижныя величины. Надъ рядомъ безконечныхъ измѣненій господствуетъ идея цѣлаго, о чемъ свидѣтельствуетъ жизненное значеніе, пріобрѣтенное въ новѣйшее время понятіемъ прогресса. Во всемъ развитіи, въ общемъ смыслѣ мірового развитія человѣкъ ищетъ оплота противъ опасностей и нестроеній наличнаго момента. Цѣлостный характеръ процесса, далѣе, указываетъ на то, что рядомъ съ измѣненіемъ въ наличной дѣйствительности дѣйствуютъ постоянные законы, присутствуетъ опредѣленный порядокъ. Наконецъ, и въ нѣдрахъ самого измѣненія необходимо признать наличность постоянныхъ величинъ, постоянныхъ цѣнностей, которыя служатъ для него двигающими и руководящими силами. Такою опредѣляющею направленіе измѣненія цѣнностію не можетъ быть голая идея прогресса, въ смыслѣ возрастанія силы, ибо человѣка могутъ удовлетворить лишь такія цѣнности, которыя обладаютъ опредѣленнымъ содержаніемъ [1]).

Наконецъ, и та универсальная механизація, которая является завершеніемъ натурализма, наталкивается на такіе факты духовной жизни, которые являются прямою противоположностью механизму, прямымъ отрицаніемъ его. Такими фактами въ области теоретической являются формы познавательной дѣятельности и категоріи, а въ области практической цѣлесообразная дѣятельность. Въ первыхъ осуществляется такой синтезъ, который не имѣетъ ничего общаго съ пространственно-временнымъ сочетаніемъ элементовъ: «такъ отдѣльные признаки понятія не просто находятся одинъ подлѣ другого; такъ связь между содержаніемъ понятій въ сужденіи отлична... отъ подлѣположенія представленій, имѣющаго мѣсто при ассоціаціи ихъ [2]); точно такъ же законъ причинности, какъ общій принципъ порядка (Anordnung), въ корнѣ различается отъ чувственнаго подлѣположенія вещей» [3]). Цѣ-

---

[1]) Тамъ же, стрр. 200—204. [2]) Тамъ же, стрр. 213—214.
[3]) Тамъ же, стрр. 200—204.

лесообразная же дѣятельность, имѣющая въ человѣческой жизни громадное распространеніе [1]), прямымъ образомъ знаменуетъ освобожденіе человѣка изъ-подъ власти мертваго механическаго процесса; благодаря ей, онъ можетъ выбирать, испытывать, подчиняя всю свою жизнь одной идеѣ, единой идеальной величинѣ [2]).

Какъ формы теоретическаго синтеза, такъ и идея цѣли не остаются простыми явленіями индивидуальной жизни; онѣ находятъ для себя особый міръ, въ которомъ онѣ господствуютъ. Этотъ міръ есть царство культуры, создаваемой дѣятельностію человѣка [3]).

Самое культурное движеніе въ его цѣломъ служитъ новымъ свидѣтельствомъ противъ механизма, ибо оно есть не что иное, какъ свободная дѣятельность человѣка, направленная на переработку всего даннаго, всего мертваго въ собственныя и одушевленныя созданія [4]).

Но особенно побѣдоносное преодолѣніе механизма мы имѣемъ въ морали: оцѣнка дѣйствій въ зависимости отъ внутренняго расположенія и настроенія является съ точки зрѣнія механизма совершенно непонятной [5]).

Такова критика, которую Эйкенъ примѣняетъ къ натуралистической жизненной системѣ. Какъ ни радикальна эта критика, однако многое въ системѣ натурализма осталось ею нетронутымъ и признается Эйкеномъ вѣрнымъ и основательнымъ. Натурализмъ, по взгляду Эйкена, правъ, поскольку онъ ищетъ другихъ основаній дѣйствительности, чѣмъ тѣ, которыя доставляются непосредственнымъ ощущеніемъ, а также поскольку онъ стремится обнять всю полноту существованія, хочетъ быть универсальною жизненною системою. Самая тенденція къ механическому объясненію жизни, составляющая специфическую принадлежность натурализма, имѣетъ для себя

---

[1]) Тамъ же, стр. 213—214.

[1]) „Какъ принципъ дѣйствія, цѣль проникаетъ все человѣческое существованіе до послѣднихъ развѣтвленій дѣятельности. Не говоря уже о дѣйствіи, въ строгомъ смыслѣ слова, мы находимъ ея вліяніе въ мыслительной работѣ: развѣ при всѣхъ проблемахъ наши мысли не возбуждаются и не управляются извѣстной цѣлію, развѣ не чрезъ нее лишь наше изслѣдованіе получаетъ вѣрное направленіе, равно какъ и принудительное побужденіе искать средствъ и путей?“ (тамъ же, стр. 215).

[2]) Die Einheit, стр. 215. [3]) Тамъ же, стр. 216.

[4]) Тамъ же, стрр. 216—219. [5]) Тамъ же, стрр. 219—220.

безспорныя основанія въ наличной дѣйствительности, гдѣ механическая игра силъ совершаетъ такую значительную работу [1]). Натурализмъ не правъ только въ томъ отношеніи, что онъ хочетъ обезпечить за механизмомъ универсальное значеніе, пытается все содержаніе культурной жизни объяснить изъ сосуществованія и послѣдовательности первичныхъ элементовъ. Въ силу этого, натурализмъ становится невѣрнымъ и даже вреднымъ направленіемъ, съ которымъ необходимо бороться [2]) *).

В. Бѣляевъ.

---

[1]) Тамъ же, стрр. 235—236. [2]) Тамъ же, стрр. 237—238.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Новыя книги.

Протоіерей **К. С. Кекелидзе:** «Іерусалимскій канонарь VII вѣка (грузинская версія)». Тифлисъ 1912 г. VII+349 (изданіе архим. Назарія Лежава).

Новый литургическій трудъ прот. К. С. Кекелидзе дѣлаетъ весьма важную прибавку къ небольшому числу памятниковъ богослуженія іерусалимской церкви (см. статью рецензента—„Къ исторіи іерусалим. устава", Христ. Чтен., мартъ—апрѣль 1912 г.)—грузинскій изводъ іерусалимскаго лекціонарія. Авторъ даетъ въ своей книгѣ русскій переводъ, а въ важныхъ мѣстахъ—и грузинскій оригиналъ, уставныхъ частей лекціонарія (41—156). Текстъ снабженъ основательнымъ введеніемъ (1—40), гдѣ обслѣдуются рукописи, послужившія для изданія памятника, заглавіе, составъ, время появленія и научное значеніе послѣдняго. Сопровождаютъ текстъ обширныя (157—294) всестороннія примѣчанія, въ коихъ, въ свою очередь, помѣщено нѣсколько интересныхъ новыхъ вещей, извлеченныхъ авторомъ изъ грузинскихъ рукописей, напримѣръ, служба на память разрушенія Іерусалима персами въ 614 г. (254), грузинскій списокъ іерусалимскихъ епископовъ до пол. VII в. (191) и др. Книга заключается тремя цѣнными приложеніями: 1) отрывками (по рукоп. н. XI в.) краткаго перевода устава в. константинопольской церкви, сдѣланнаго св. Евѳиміемъ († 1028), игуменомъ Иверскаго на Аѳонѣ монастыря, начавшимъ эту работу до 998 г., 2) образцами библейскаго текста изъ іерусалимскаго лекціонарія и 3) грузинскимъ литургическимъ словаремъ.

Основной свой памятникъ К. С. Кекелидзе издаетъ по двумъ находящимся въ Сваніи рукописямъ лекціонарія, называемымъ авторомъ по ихъ мѣстонахожденію Латальской (упраздненная церковь св. Георгія въ селеніи Лаhиль Латальскаго общества) и Кальской (тоже упраздн. церковь свв. Кирика и Іулитты). Обѣ рукописи неполныя: въ первой при 322 лл., по разсчету издателя, не хватаетъ въ срединѣ и концѣ 84 лл., во второй сохранилось лишь послѣдованіе 40-цы (съ субботы 1 седм.) и 50-цы. Въ записи Латальской рукописи приводится имя ея писца Іоанна; К. С. Кекелидзе считаетъ ее отдаленной копіей съ аналогичнаго же синайскаго грузинскаго лекціонарія, написаннаго на Синаѣ нѣкимъ Іоанномъ въ 982. Въ Кальской рукописи, по наблюденію автора, одна поздняя тетрадь писана одинаковымъ почеркомъ съ Адишскимъ евангеліемъ 897 г., на этомъ основаніи онъ относитъ ее къ н. IX в. Содержаніе рукописей указываетъ на IX—X вв.: въ Кальской рукописи, думается, есть уже слѣдъ вліянія на грузинское богослуженіе устава в. константинопольской церкви —преждеосвященная литургія, положенная во всѣ седмичные дни 40-цы и въ в. пятокъ. К. С. Кекелидзе находитъ возможнымъ отнести греческій оригиналъ лекціонарія къ полов. VII в., а грузинскій переводъ къ н. VIII в. Планъ грузинскаго лекціонарія одинаковъ съ іерусалимскими лекціонаріями армянскаго извода: начинается онъ съ Рождества Христова, чтенія 40-цы вставлены между мартомъ и апрѣлемъ, для остальныхъ недѣль года чтенія поставлены послѣ декабря, въ самомъ концѣ помѣщены чтенія общія святымъ и на частные случаи. Въ службахъ на отдѣльные дни кромѣ указанія памяти и мѣста богослуженія, прокимновъ и чтеній отмѣчаются нерѣдко и пѣснопѣнія. Строй богослуженія въ грузинскомъ лекціонаріѣ—почти чисто іерусалимскій, основа его та же, что и въ армянскихъ лекціонаріяхъ, заимствованій изъ богослуженія в. константинопольской церкви не замѣчается. Но, какъ и въ армянскихъ памятникахъ, въ немъ есть измѣненія, сдѣланныя грузинами, напримѣръ, внесены грузинскія памяти (стр. 27), сокращено, повидимому, празднованіе Рождества Христова (вмѣсто 8 іерусалимскихъ дней указано лишь 5). По составу грузинскій лекціонарій обширнѣе всѣхъ извѣстныхъ доселѣ іерусалимскихъ сборниковъ этого рода. Въ его мѣсяцесловѣ отмѣчено свыше 200 памятей. Въ числѣ ихъ

есть всѣ двунадесятые праздники: праздникъ Введенія поставленъ 20 ноября и обозначенъ какъ „Обновленіе боголюбиваго царя Юстиніана“, т. е., законченной этимъ императоромъ т. н. „Новой Церкви (въ честь Богоматери, 543 г.), въ память чего, вѣроятно, установленъ и самый праздникъ. Въ мѣсяцахъ и числахъ памятей святыхъ грузинскій лекціонарій очень часто сильно расходится съ другими древними христіанскими календарями: объясняется это въ значительной мѣрѣ тѣмъ, что въ Іерусалимѣ празднованіе святымъ въ большинствѣ случаевъ связывалось, повидимому, съ мѣстными храмами, посвященными ихъ имени. Вслѣдствіе этого, тамъ иногда указывается на одинъ день празднованіе нѣсколькимъ святымъ изъ одной или даже изъ нѣсколькихъ сосѣднихъ областей, памяти коимъ въ дѣйствительности положены въ разные мѣсяцы. Напримѣръ, 23 сентября въ храмѣ св. Ѳеодора (Тирона), устроенномъ патр. Іоанномъ, назначена память другихъ малоазійскихъ мучениковъ—Ѳирса (Никомидія, авг. 17), Сергія и Вакха (Сура, 7 окт.) и Меркурія (Кесарія каппад., ноябр. 24), или 21 мая—память египетскихъ мучениковъ—Исидора (14 мая), Уара (25 окт.) и Ѳеодора (11 сент.). Связью памятей свв. съ іерусалимскими храмами можно отчасти объяснить и нерѣдкое повтореніе этихъ памятей въ лекціонаріѣ. Къ сожалѣнію, имена свв. и обозначенія ихъ званія тамъ оказываются нерѣдко испорченными. Напримѣръ, 24 іюля въ лекціонаріѣ положена память епископа іерусалимскаго *Саломтина*, подъ которымъ нужно, вѣроятно, разумѣть Саллюстія († 23 іюл. 494), патр. Софроній (11 мр.) переименованъ въ *Софонію*, 8 декабря стоитъ имя архіепископа *Аероса*, вѣроятно,—Амвросія медіол. (7 дек.), 5 ноября указана память *Доментія*, несомнѣнно, палестинскаго мученика Домнина (*Eusebius*, De mart. palaest., VII, 4),—быть можетъ, онъ же названъ вторично 6 ноября *Доментіаномъ*, 18 августа при имени Андрея, б. м., вмѣсто *апостола* вѣрнѣе читать *Стратилата* (19 авг.), 25 сентября указана загадочная *память Бизитина на внѣшнемъ полѣ*, подъ которой, кажется, можно подразумѣвать память труса въ „Византіи“ и извѣстнаго чуда съ мальчикомъ, слышавшимъ трисвятое (при Ѳеодосіѣ Мл.), когда въ константинопольскихъ синаксаряхъ указывается литія „внѣ города въ полѣ“, и проч. Замѣчательно, что предъ началомъ 40-цы (31 янв.) положена особая (ср. 28 окт.) память іерусалимскаго патр.

Захаріи, уведеннаго въ плѣнъ Хозроемъ, а въ концѣ ея, въ пятницу Ваій,—патр. Модеста (ср. 17 дек.), возсоздавшаго Іерусалимъ послѣ персидскаго погрома: быть можетъ, это находится въ связи съ богослуженіемъ 40-цы, въ которомъ и по константинопольскому, и по іерусалимскому уставамъ осталось воспоминаніе о персидской войнѣ импер. Ираклія въ видѣ паримій изъ пр. Исаіи (не находится ли отчасти въ связи съ этимъ дѣйствующее доселѣ предписаніе церковнаго устава о прибавленіи къ поліелею пс. 136?).—По части чтеній изъ Св. Писанія грузинскій лекціонарій, кромѣ началъ на отдѣльные праздники и памяти, даетъ остававшіеся неизвѣстными доселѣ іерусалимскія чтенія на всѣ дни 50-цы (въ недѣльныхъ евангеліяхъ онъ нѣсколько отличается отъ синайскаго евангелистарія № 210), на недѣли отъ Воздвиженія до Рождества Христова (когда въ Іерусалимѣ дѣйствительно, какъ это заставляетъ предполагать упомянутый синайскій евангелистарій, читалось евангеліе отъ Марка), а также общіе святымъ и на частные случаи. По подбору евангельскихъ началъ для Страстной седмицы грузинскій лекціонарій занимаетъ среднее мѣсто между армянскими лекціонаріями и греческимъ „Послѣдованіемъ“ 1122 г.: евангелія бдѣнія Св. Страстей въ немъ положены согласно съ первыми, на литіи же недѣли Ваій и въ в. среду ближе ко второму (панихидное зачало в. среды „Послѣдованія“ въ лекціонаріѣ стоитъ на утрени). Въ чтеніяхъ седмичныхъ дней 40-цы строгій порядокъ армянскихъ лекціонаріевъ въ грузинскомъ изводѣ совершенно нарушенъ: многія чтенія опущены, или перенесены на другіе дни, или замѣнены новыми, на нѣкоторые понедѣльники, вторники и четверги положены паримія изъ Бытія (вліяніе Константинополя?), чего прежде въ Іерусалимѣ не было.—Въ области пѣснопѣній грузинскій лекціонарій даетъ или сокращенныя, или же лишь самыя необходимыя, указанія: онъ знаетъ всѣхъ знаменитыхъ іерусалимскихъ пѣснописцевъ VIII в. Въ недѣлю Ваій и въ праздникъ Воздвиженія на литургіи онъ указываетъ, повидимому, стихиры Дамаскина—*Марія и Марөа*, *Гласъ пророка Твоего*, въ в. среду—Космы маюмскаго—*Егда грѣшная приношаше мγро*, на недѣли 40-цы—нѣкоторые самогласны изъ серіи стихиръ Андрея Слѣпца и стихиру, приписываемую греческими рукописями то Стефану Савваиту, то Кассіи,—*Вседержителю Господи*, *вѣмъ*, *колико могутъ слезы* (4 нед.).

Нѣкоторыя пѣснопѣнія, указываемыя лекціонаріемъ, неизвѣстны греческимъ рукописямъ.—Много новаго даетъ грузинскій лекціонарій въ послѣдованіяхъ службъ. Такъ, онъ содержитъ отсутствующее въ другихъ памятникахъ богослуженіе для всѣхъ 8 дней древняго іерусалимскаго праздника Обновленія (13 сент.) Константиновыхъ храмовъ Воскресенія и Мартиріума, причемъ сообщаетъ іерусалимскій чинъ воздвиженія креста. Въ службахъ прочихъ в. праздниковъ, отчасти извѣстныхъ по другимъ источникамъ, грузинскій лекціонарій указываетъ не мало новыхъ подробностей, частію древнихъ, частію возникшихъ позднѣе въ естественномъ ходѣ развитія іерусалимскаго богослуженія. Напримѣръ, древнее бдѣніе на Рождество Христово въ немъ нѣсколько передѣлано: литургію лекціонарій указываетъ совершать послѣ второй древней службы рождественскаго кануна, въ виѳлеемской пещерѣ, отъ третьей службы, собственно бдѣнія, апостолъ и литургія отняты, начинать эту службу предписывается съ полуночи и она называется утреней,—словомъ, порядокъ рождественскихъ службъ напоминаетъ константинопольскій. Равнымъ образомъ обращена въ утреню древняя вторая пасхальная литургія, совершавшаяся непосредственно послѣ бдѣнія, и на ней предписывается пѣть поліелей: вторую же литургію грузинскій памятникъ предписываетъ совершать на 3-ей утренней службѣ Пасхи, указываемой армянскими лекціонаріями.—Въ своихъ отмѣткахъ о мѣстахъ богослужебныхъ собраній грузинскій лекціонарій содержитъ множество данныхъ для топографіи свв. мѣстъ христіанскаго Іерусалима и его окрестностей. К. С. Кекелидзе насчитываетъ (29) свыше 50 упоминаемыхъ тамъ храмовъ, монастырей, построекъ и мѣстностей, изъ коихъ часть становится извѣстной лишь по данному памятнику. Его показанія иногда дополняютъ и разъясняютъ сообщенія извѣстныхъ раньше источниковъ. Напримѣръ, не совсѣмъ ясное выраженіе въ паломничествѣ Антонина изъ Піаченцы объ іерусалимскихъ базиликахъ св. Маріи Новой и Софіи (De Sion venimus in basilica S. Mariae... Et oravimus in praetorio, ubi auditus est Dominus, ubi modo est basilica S. Sophiae) даетъ поводъ смѣшивать или соединять эти два находившіеся недалеко одинъ отъ другого храма. „Плѣненіе Іерусалима“ А. Стратига различаетъ ихъ („на жертвенникѣ св. (церкви) новой мы нашли 600 душъ. Въ церкви св. Софіи мы нашли 475 душъ“). Грузинскій лекціо-

нарій дѣлаетъ совершенно невозможнымъ ихъ смѣшеніе, указывая „обновленіе въ Софіи Новой" 21 сентября, а „обновленіе боголюбиваго царя Юстиніана" 20 ноября.—Изъ приложеній къ книгѣ К. С. Кекелидзе первое, сокращенный переводъ устава в. константинопольской церкви, является очень важнымъ для исторіи послѣдняго: въ этомъ переводѣ есть уже заимствованіе изъ іерусалимскаго устава—послѣдованіе Св. Страстей: повидимому, греческій оригиналъ св. Евѳимія стоялъ близко къ близкому по времени къ нему списку устава в. церкви, сдѣланному по повелѣнію имп. Константина Порфиророднаго,—Святогробскій библ. (монаст. св. Креста) № 40.—Изъ бѣглаго обзора можно отчасти судить о богатствѣ и новизнѣ содержанія, а также о важномъ значеніи книги К. С. Кекелидзе. Нельзя не пожелать ея автору дальнѣйшихъ успѣховъ въ его занятіяхъ грузинскими литургическими рукописями.

И. Карабиновъ.

---

25 апрѣля, 1912 года. Печатать разрѣшается. Ректоръ С.-Петербургской духовной академіи епископъ *Георгій.*

Редакторъ, профессоръ С.-Петербургской Духовной Академіи *Николай Сагарда.*